

Ind L 283.2 (9)



HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

DR. ALBRECHT WEBER.

Professor e. o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Asiatic Society of Bengal in Calcutta und der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg und der American Oriental Society, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Neunter Band.



^
C

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1865.

17-22-28 3, 18 L(a) 3

21 (26)

Large ...

201. 41. 315
22 3 2 4

17/5/1
17/5/16

I n h a l t.

	Seite
1. Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad. (Fortsetzung und Schluss.) Vom Herausgeber.	1—173
2. Ueber die im Jahre 1864 in Indien neu aufgefundenen Sanskritwerke. Aus Berichten von H. Kern, M. Haug, G. Bühler und R. Rost	173—176
3. Ueber Haug's Aitareya-Brâhmaṇa	177—380
a. aus der Bombay Native Opinion	177—196
b. aus der Saturday-Review	197—209
c. vom Herausgeber	210—380
4. Vermuthung zu Çikshâ Y. v. 6. Vom Herausgeber	380
5. Medicinisches aus dem Atharva-Veda, mit besonderem Bezug auf den Takman. Von Dr. Virgil Grohmann	381—423
6. Zur Frage über die nakshatra. Vom Herausgeber.	424—459
7. Ueber die Aufzählung der vier Zeitmaafse bei Garga. Vom Herausgeber	460—472
8. Miscellen. Vom Herausgeber.	473—482
1. vâc und <i>lógos</i>	473—480
2. bhrûṇa, <i>φρῆνος</i>	481—482
3. Göttinn <i>âpvâ</i>	482

Berichtigungen und Nachträge.

Pag. 5. not. 3. Vgl. noch Vs. 32, 9. Ath. 2, 1. 2. — 16, 9 lies: asita. — 39, 13—24 Unter den 79 Athemzügen für die Minute könnten etwa die Herzschläge gemeint sein, deren Zahl bei Erwachsenen in einer Minute sich auf 60—70—80 beläuft (Bock). Die in Anquetil's Zusatz enthaltene Angabe indeß, welche die ganze Zahl auf die 5 prāṇa vertheilt, so daß ein jeder nur 15 Mal in der Minute durch die sushumṇā-Ader geht, kann sich in der That nur auf die Athemzüge beziehen. „Erwachsene athmen etwa 12—20 Mal in der Minute ein“ (Bock). — 64, 15 lies: pūrv. 4, 2, 10 pag. 106. — 69, 14 lies: Upanishad. — 117, 9 v. u. lies: Muttermord. — 120, 9 v. u. lies: Aitar. Brāhm. (4, 1 ff. 6, 15). — ibid. 7 v. u. lies: (Kāty. 10, 9, 26. Lāty. 5, 4, 24. — 121, 3 v. u. lies: und Çāṅkhāy. çr. 16, 15, 11. — 136, not. 1. Zu den periodischen Weltzerstörungen durch Feuer etc. vgl. Atharv. 10, 8, 39. 40. — 184, 15 lies: word asau. — 218, 3 füge hinzu: und Āçval. g. 1, 10, 23 ed. Stenzler. — ibid. 8 zu dieser Bedeutung von saktu vergl. vor Allem noch Gobh. 3, 7, 6. — 224, 7 lies: prātaranuvāka. — ibid. 21 lies: samanvārambha. — 232, 7 lies: keineswegs speciell. — 264, 18 lies: Imperfect des Desiderativs. — 315, 1 ff. Zu den angegebenen vier Situationen vergl. die vier fryāpatha der Buddhisten (s. Petersb. Wört.), iriyāpatha im Pāli, s. z. B. Comm. zu Dhammapadam pag. 81, 19. 26 ed. Fausböll.

Berlin, 5. August 1865.

A. W.

Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

(Fortsetzung von 2, 236 und Schluß.)

40. **Barkheb soukt. Purushasûkta.** Aus dem Djejr, p. 346—50. Ein Capitel, entsprechend dem 31. adhyâya der Vâjasaneyi-Samhitâ in der Mâdhyandina-Schule, dem Anfang des 35. adhyâya derselben in der Kânva-Schule ¹⁾. Der Kâthaka-Yajus enthält das Stück nicht, und der Taittiriya-Veda führt dasselbe erst in seinen Âranyaka-Theile (3, 12. 13) auf. Es zerfällt in zwei Abschnitte, v. 1—16 und v. 17—22. Der erste derselben findet sich im R. 10, 90 und in der Ath. Samhitâ 19, 6 wieder und ist bereits mehrfach behandelt und übersetzt worden, zuerst von Colebrooke, misc. ess. 1, 167 ff. 309 ff., sodann von Burnouf in der Vorrede zum ersten Bande des Bhâgavata Purâṇa pag. cxxiv—cxxxiv ²⁾, endlich von Muir sanskrit texts 1, 6—10. Er schildert die Entstehung der kreatürlichen Welt unter dem Bilde (resp. aus den einzelnen Theilen) eines durch die Götter veranstalteten Opfers des als deren ma-

¹⁾ resp. den zweiten adhyâya des rudrajapa (s. diese Stud. 2, 15), der im Mill'schen Codex von Uvaṭa's Commentar begleitet ist.

²⁾ zum Behufe der Vergleichung mit einem entsprechenden Abschnitte des Bhâg. Pur. (2, 5, 35—6, 29).

terielles und seelisches Substrat dienenden purusha¹⁾, mit dessen Namen, und zwar mit dem Zusatze nârâyana²⁾, er daher auch geradezu im Ritual (Çatap. Br. 13, 6, 2, 12. Çāṅkh. çr. 16, 13, 1) bezeichnet wird³⁾: er ist nämlich das solenne Gebet, mit welchem die bei dem feierlichen purushamedha darzubringenden Opfermenschen, nach ihrer Befestigung an den Opferpfosten, angesprochen und geweiht werden⁴⁾. — Auch der zweite Abschnitt, im Anschluß an den ersten mit dem Namen: uttaranârâyana benannt (Çatap. Br. 13, 6, 2, 20), wird bei demselben Opfer verwen-

¹⁾ eine Art Demiurgos, nach Çat. 12, 3, 4, 1 unter prajāpati stehend, der ihn über das richtige Opfer belehrt.

²⁾ Die theologisirende Erklärung dieses Wortes durch „Menschensohn“ im Petersb. Wörterbuch behagt mir nicht. Ich halte jetzt (anders als diese Stud. 2, 78) an der Manu I, 10. Märk. Pur. 4, 43. 47, 5 gegebenen Erklärung (āpo nārāḥ) fest, wonach nāra Wasser bedeutet. Für diese Bedeutung sprechen auch (s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 290. 291) die Wörter nārada (offenbar eigentlich Name der Wolke = toyada, wasserspendend), nārāṅga (Orange, saftig), nārikera (Kokosnuß, desgl.). Die Wurzel ist snā, *vaav* (von dessen Nebenform *snu* z. B. auch *nau*, *navis*, jetzt noch niedersächs. *snau*, Schnaue, herzuleiten ist): zu vergl. sind *νᾱρος*, *νηρος*, *Νηρεὺς*, *Νηρεΐδες* (anders Windischmann zoroastr. Stud. p. 186). Nârâyana hiesse somit eigentlich: vom Wasser stammend, und das Wasser ist hier eben das göttliche Urwasser, Schöpfungswasser, welches schon im Rik, besonders aber in den Brāhmaṇa durchweg als das Substrat der kreatürlichen Schöpfung erscheint (āpo ha vā idam agra salilam evāsa), aus dem zunächst ein Ei hervorgeht, daraus nach Jahresfrist der purusha prajāpati, Çatap. 11, 1, 6, 1. 2 (theologischer ausgedrückt 14, 8, 6, 1). Oder wie es in der Taitt. S. 7, 1, 5, 1 heisst: āpo vā idam agre salilam āsit, tasmin prajāpatir vāyur bhūtva 'carat, wo der prajāpati als ein über dem Wasser schwebender Wind, Hauch (vgl. den rūah elohim, Genesis 1, 2) erscheint. Ebenso ib. 5, 6, 4, 2 (Kāṭhak. 22, 9) āpo vā idam agre s. ā., sa prajāpatiḥ pushkaraparṇe vāto bhūto 'lelāyat, wo auch das Lotusblatt, auf welchem nach der späteren Mythe Vishṇu resp. Brahman ruht, bereits vorliegt. — Die Verbindung des Nârâyana mit Nara, resp. dieser letztere selbst, ist erst aus secundärer Etymologie entstanden. Aber auch die Verbindung des Nârâyana mit Vishṇu ist offenbar eine erst secundäre, ob sie auch verhältnißmäßig früh sich eingestellt zu haben scheint, vermuthlich auf Grund der Vorstellung, daß die Sonne (Vishṇu) im Himmels-ocean ruht, aus dem Wasser hervorgeht, darin untergeht (Ait. Br. 4, 20, Çāṅkh. Br. 18, 9).

³⁾ Die Anukr. (des R. wie der Vs.) giebt den nârâyana purusha auch als rishi des Hymnus an, und die Bezeichnung der Hymnen durch den Namen ihrer angeblichen Verf. ist ja die in den Brāhmaṇa herrschende Gewohnheit.

⁴⁾ S. Zeitschr. der D. M. Ges. 13, 271.

det, am Schlusse nämlich desselben, zur Verehrung der Sonne (âditya): er findet sich nur im Taitt. Âr. (3, 13) wieder, in keinem andern vedischen Texte.

Dafs der erste Abschnitt, das purushasûktam, als Hymnus des Rîgveda zu den spätesten Theilen desselben gehört, ist aus seinem Inhalte klar ersichtlich (vgl. Colebrooke 1, 309). Der Umstand, dafs die Sâmasamhitâ keinen Vers daraus in sich aufgenommen hat, ist nicht ohne Bedeutung, vergl. das von mir Acad. Vorles. pag. 63 Bemerkte. Die Naigeya-Schule derselben scheint indessen allerdings in dem ihr speciell zugehörigen siebenten prapâthaka des pûrvârcikam die fünf ersten Verse daraus (als 3, 3—7, s. Benfey Sâmav. pag. 271) aufgenommen zu haben ¹⁾. Das rîshi-Verzeichniß derselben nennt als Verfasser den nârâyana, ihn als Kâçyapa oder als Âṅgîrasa bezeichnend: es will dies natürlich ebenso wenig besagen, wie wenn die Anukramaṇî des Rîk den purusha selbst als Verfasser angiebt. — Der Umfang des sûktam zu 16 Versen wird bereits durch das Çatap. Br. 13, 6, 2, 12 gewährleistet: das Taitt. Âr. hat noch zwei Verse hinzugefügt, somit deren achtzehn. Die Differenz der vier verschiedenen Recensionen ist eine sehr bedeutende, sowohl was die Anordnung und Reihenfolge der Verse, als deren Wortlaut betrifft. Am nächsten zum Rîk stimmt das Taitt. Âr., weicht davon eigentlich nur darin ab, dafs es den funfzehnten Vers als siebenten (v. 7—14 somit als v. 8—15) auführt, und resp. (s. eben) dem letzten Verse noch zwei ²⁾ im

¹⁾ Ganz sicher ist es nämlich nicht, da der Anfang nur mit sahasra markirt ist und der Rîk noch verschiedene so beginnende Verse enthält, ob schon freilich nicht gerade solche, die einem nârâyana zugehören könnten.

²⁾ 16ab entspricht Vs. 31, 18ab, und 17cd ebenso Vs. 31, 18cd.]

R̥ik unbekannte vorausschickt, so daß v. 16 des R̥. daselbst als v. 18 erscheint: in Bezug auf den Wortlaut zeigt sich, abgesehen von der verschiedenen orthographischen Schreibweise (v. 5 virâḍ, v. 11 (12) kâv ūrû pâdâv) und von der steten Sonderstellung der einzelnen pâda, nur eine wirkliche Variante, in v. 16 (18) nämlich sacante statt sacanta. Auch der Text der Vâjas. S. schließt sich, obschon mit mannichfachen Umstellungen der Verse und verschiedenen wichtigen Varianten, dennoch noch ziemlich genau an den R̥ik-Text an. Der Atharvan-Text dagegen ist in beiden Beziehungen überaus abweichend. Der Schlußvers (v. 16), der seinerseits gerade noch speciell durch seine Citirung im Çatap. Br. 10, 2, 2, 2 gesichert ist, fehlt im Atharv. und ist durch einen andern ersetzt. Da die Texte jetzt sämmtlich vorliegen, so begnüge ich mich mit Gegenüberstellung der verschiedenen Reihenfolge. Die Upanishad, bei Anquetil, schließt sich der Reihenfolge der Vâj. S. an.

R̥.	T. Âr.	Vs.	Ath.	R̥.	T. Âr.	Vs.	Ath.
1	1	1	1	9	10	7	13
2	2	2	4	10	11	8	12
3	3	3	3	11	12	10	5
4	4	4	2	12	13	11	6
5	5	5	9	13	14	12	7
6	6	14	10	14	15	13	8
7	8	9	11	15	7	15	15
8	9	6	14	16	18	16	anders.

Im zweiten Abschnitt zeigt das Taitt. Âr. (3, 13) nicht unerhebliche Varianten zu dem Text der Vâj. S. (31, 17—22): ich habe dieselben bereits in diesen Stud. 2, 81. 82 angeführt, resp. daselbst bereits auch eine Uebersetzung dieser Verse, die sich im zehnten Buche des Taitt. Ârany., als Theil des ersten anuvâka der von Anquetil als Mahânârâyana aufgeführten Upanishad wiederholt finden, mit-

getheilt. Der zweite Vers kehrt in der Çvetâçv. Up. 3, 8 (der zweite pâda resp. als Schluß von Bhagavadgîtâ 8, 9) wieder. Anquetil schließt sich auch hier an die Lesarten der Vâj. S. an.

§. 1.

1. Tausend Häupter der purusha, tausend Augen hat, tausend Füß'. | Ueb'rall die Erde durchdringend nimmt ein er nur zehn-Finger-Raum ¹⁾). ||

2. Der purusha ist all' dieses, was da ist und was werden soll: | er herrscht ob der Unsterblichkeit, da er (stetig) durch Nahrung wächst. ||

3. So groß ist seine Majestät: er aber ist noch größer doch: | ein Fuß ²⁾ von ihm die Wesen all', drei Füße im Himm'l das Ewige ³⁾). ||

4. Er stieg aufwärts mit drei Füßen: ein Fuß aber von ihm blieb hier, | schritt drauf nach allen Seiten vor, zum sich-Nähr'nden, sich-nicht-Nähr'nden ⁴⁾). ||

5. Daraus ⁵⁾ gebar sich die virâj ⁶⁾), aus der virâj der purusha ⁷⁾). | Geboren breitet' er sich aus, hinter und vor der Erde hin. ||

6. ⁸⁾ Aus diesem Opf'r, dem Allopfer, entstand das

¹⁾ den Raum des Herzens? wo die Seele ruhend gedacht wird. Obwohl als Allseele das Weltall durchdringend, ist sie als Einzelseele doch in so geringem Raume eingeschlossen.

²⁾ d. i. ein Viertel.

³⁾ d. i. das nicht zur irdischen Entfaltung Gelangende.

⁴⁾ d. i. zum Bewußten und Bewußtlosen.

⁵⁾ aus diesem zur Entfaltung bestimmten Viertel.

⁶⁾ d. i. die als Substrat der materiellen Leiblichkeit dienende Emanation, s. Graul Bibl. Tamul. I, 102, wo statt purushasûtra wohl purushasūkta zu lesen ist. Ueber das weibliche Geschlecht der virâj s. Ath. 8, 10, 1ff.

⁷⁾ die Einzelseele (jîva) sowohl, als deren Gesamtheit (kûtaçtha), s. Graul Bibl. Tam. I, 108.

⁸⁾ Die Rik-Reihenfolge, welche hier zunächst erst noch v. 14 folgen läßt, verdient unbedingt den Vorzug.

Opferbuttereschmalz: | die windartigen ¹⁾ Thier' er schuf, die Waldthiere, die zahmen Thier'. ||

7. Aus diesem Opf'r, dem Allopf'er, die řic, sâman entstanden sind, || entstanden sind die Metra draus, das yajus draus entstanden ist. ||

8. Daraus entstanden sind die Rofs', all' was zwei Reihen Zähne hat: | die Rinder draus entstanden sind, Ziegen und Schaf' entstanden draus. ||

9. Dies Opfer weihten auf der Streu, den erstgebornen purusha | die Götter, opferten damit, die Sâdhya ²⁾ und die Rishi auch. ||

¹⁾ die so schnell sind wie der Wind; vergl. die Anrede der fortgetriebenen Kälber in Vs. 1, 1 mit „vâyavaḥ stha, ihr seid Winde“.

²⁾ die Vollendeten, Seligen, in die Götterwelt Eingegangenen? s. v. 16 und vergl. Ath. S. 9, 10, 24 virāṇ mṛityuḥ sâdhyânām adhirâjo babhûva. Anders Mahîdhara, der „sâdhyâ řishayaç ca ye“ nicht als coordinirt mit devâḥ, sondern als Erklärung dazu ansieht. — Die Welt der „sâdhyâ genannten Götter“ (sâdhyâ iti devâḥ) ist noch über der Götterwelt befindlich Çatap. 3, 7, 1, 25. Kâṭhak. 26, 4. Ts. 6, 3, 4, 8. 9. Nebst den âpya (!), anvâdhya (!) und den Winden (marutas) erscheinen sie Çatap. 13, 4, 2, 16 als die göttlichen (daivâḥ) Hüter der Weltgegenden (âçâpâlâḥ). Ebenso im Taitt. Br. 2, 2, 10, 5 neben resp. hinter den vasavas, rudrâs, âdityâs, viçve devâs und âṅgirasas, und im Ait. Br. 4, 12. 14, wo ihnen und den âptyâs speciell das Centrum, während den Winden und den âṅgirasas der Zenith zugetheilt wird. Nach Çândkh. Br. 22, 9 gehört ihnen und den âpyâs (!) der Norden, und stehen sie unter bṛihaspati (die âpya unter candramas). In Kâṭh. 24, 10 werden die devâs sâdhyâḥ geradezu mit der Dreiwelt (ime vai lokâḥ) identificirt. Sollte nun hiebei nicht etwa die Verwandlung der ausgehauchten Seelen in Luft, resp. ihr Eingehen in den den Weltraum erfüllenden Aether zu Grunde liegen? s. diese Stud. 2, 229 und vgl. die Anrufung an das Opferthier: samp te prâṇo vâtena gachâtâm Vs. 6, 10. Çat. 3, 7, 4, 8. 9; vâtam âtmâ R. 10, 16, 3, sowie den Wunsch, den der Sänger dem Opfernenden bei der Schichtung des Feuers in den Mund legt, auf den Fittigen der Feuerflammen hinaufzufliegen zu der Welt der Frommen, wo die alten erstgeborenen Rishi wohnen Ts. 4, 7, 13, 1. Vs. 18, 51. 52. 58. Kâṭh. 18, 15. Zwischen Geist und Wind besteht ja schon bei Lebzeiten des Menschen ein enger Zusammenhang: was der Mensch in seinem Geiste (manasâ) denkt, das geht in den Wind ein, und der Wind sagt es den Göttern, denen so die Kunde dessen wird, was der Mensch denkt und will: so nach Çatap. 3, 4, 2, 6. 7 (Citât, řishiṇâ 'bhyânûktam, aber nicht im řik): liegt ja doch auch den Wörtern: animus, anima, *aveuos* der Begriff dieser Einheit zu Grunde. Und wenn Sâyaṇa die Gleichsetzung der Manen und der Jahreszeiten im Çat. 9, 4, 3, 8 (shaḍ vâ pitavaḥ pitaras) damit erklärt, daß der Sterbende sich in die Jahreszeit verwandelt, in der er stirbt, unter Berufung

10. Als sie den purusha zerlegt, in wie viel Theil' wohl theilten sie? | Was war sein Mund wohl? seine Arm'? was seine Schenkel? seine Füßs'? ||

11. ¹⁾ Der Brâhmaṇa war da sein Mund, zum Râjanya das Armpaar ward. | Sein Schenkelpaar ein Vaiçya ward, aus dem Fußpaar der Çûdra kam. ||

12. Der Mond entstand aus seinem Geist ²⁾, die Sonne aus dem Auge sein. | Aus dem Ohre der Wind, Athem, aus dem Munde das Feu'r entstand. ||

13. Aus seinem Nabel kam die Luft, aus dem Haupte der Himmel ward: | den Füßs'n die Erd', dem Ohr die Räum', — also machten die Welten sie. ||

14. Als mit dem purusha als Spend' die Götter Opfer

auf eine dies besagende Stelle im Taittiriyaka, „wenn er im Frühling stirbt, wird er Frühling etc.“, so ist auch dies eine analoge Vorstellung, nur dafs hier die Zeit an die Stelle des Raumes getreten ist. Nach Ts. 5, 3, 6, 3 bleibt übrigens der Einzelne, wenn er es durch sein Wissen verdient, trotz seines Aufsteigens in die Luft, mit seinem eignen âtman resp. prâṇa vereinigt: sâtmâ 'ntariksham rohati saprâṇo 'mushmim loke pratishthaty avyarthukah prâṇâpânâbhyâm bhavati ya evam veda, s. auch Taitt. Âr. 5, 9, 3 (9). Br. 3, 8, 20, 5: und diese mit persönlicher Identität ausgestatteten Seelen nun sind es wohl speciell, die man oben unter den sâdhyâ devâḥ zu verstehen haben wird. Nach Kâth. 23, 8 (und 26, 7. Pāṇcāv. 25, 8, 1. 2. Ait. Br. 1, 16, wo mit den Metren identificirt) bilden sie eine Klasse von Göttern, die vor den andern Göttern (pūrve devebhyah) die Himmelswelt (svargam lokam) erreichten (sollte dies etwa nur ein Mißverständnis der hier in unserem v. 16 ausgedrückten Vorstellung sein?), und um den Zugang dazu zu versperren, die Himmelsräume verwirrten (diṣo mohayitvâ). Es gelang den andern Göttern (ime 'vare devâḥ, das Ait. Br. nennt speciell die âdityâs und die aṅgirasas als hier auf der Erde zurückgeblieben) erst durch die Beihülfe der Aditi die Himmelsräume wieder in Ordnung zu bringen und die Himmelswelt aufzufinden. Auch Taittiriya S. 7, 2, 1, 1. Pāṇcaviṅ. 8, 3, 5. 4, 1. 8 berichtet von der Erlangung des suvarga loka durch die sâdhyâ devâs, sowie Ts. 6, 3, 5, 1 angiebt, dafs sie (vormals) in dieser Welt (auf der Erde) waren. Nach Ts. 6, 5, 6, 1 ist Aditi erst durch die Gnade der sâdhyâ devâḥ, die ihr einen Rest des ihnen von ihr gekochten Opferreises überliefen, die Mutter der âditya geworden. (An die Stelle der Sâdhyâ, deren Name verloren geht, treten später die siddha.)

¹⁾ Vgl. die ähnliche Darstellung Ts. 7, 1, 1, 4. 5, und s. Vajrasûci p. 245.

²⁾ Ueber die Verbindung von Mond und manas s. meine Abhandlung über die Râmâtâp. Up. p. 287.

brachten dar, | war der Frühling ihm Opferschmalz, der Sommer Holz, Wecken ¹⁾ der Herbst. ||

15. Sieben Zaunhölzer gab's für ihn, dreimal sieben Brennholz gab's, | als die Götter, das Opfer fei'rnd, banden den purusha als Thier. ||

16. ²⁾ Mit dem Opfer opferten sie das Opfer, die Götter: dies waren die ersten Satzung'n. | Jene Großen damit den Himm'l erlangten, wo die früh'ren Sel'gen als Götter weilen. ||

§. 2. An die Sonne ³⁾.

17. Den Wassern entsprungen, der Erde Saft, voran Er ⁴⁾ dem Alles Erschaff'nden ⁵⁾ schwebte. | Dessen ⁶⁾ Gestalt anordnend Tvashtar ⁷⁾ hinzieht. Dies des Ird'schen ⁸⁾ göttlicher Quell ⁹⁾ im Anfang. ||

18. Ich kenne jenen purusha den großen, sonnfarbig, der da jenseit des Dunkels. | Nur wer ihn kennt, über den Tod hinaus kömmt. Kein andrer Pfad findet sich hier zum Wandeln. ||

¹⁾ d. i. Opfer-Wecken.

²⁾ Dieser Vers wird im Ait. Br. I, 16 und im Çat. 10, 2, 2, 2. 3 aus dem Rik citirt (im Çat. Br. als pishigā 'bhyānūktam), und die sādhyā dabei im Çatap. Br. mit den prāpa identificirt. — Die dem Verse im Taitt. Ār. hier noch vorgefügten beiden Verse lauten:

16. Ich kenne des Dunkels (wie 18ab) | wenn der Weise alle Gestalten scheidend, ihnen Namen giebt, sie anredend dasitzt. ||

17. Den der Schöpfer vornan heraus geholet (d. i. emaniren liefs), der Mächt'ge, der kennt die vier Himmelsräume, | — (vgl. 18cd) nur wer den kennt, der wird dahier unsterblich. Kein andrer Pfad findet sich hier zum Wandeln.

³⁾ Der Varianten wegen wiederhole ich hier die schon in diesen Stud. 2, 81. 82 gegebene Uebersetzung.

⁴⁾ die Sonne. ⁵⁾ der Zeit Mahidh.

⁶⁾ des viçvakarman, der Zeit. Anders Mahidh.

⁷⁾ die Sonne, als weltbildender Werkmeister gedacht.

⁸⁾ wörtlich: des Sterblichen.

⁹⁾ Das am von devatvam ist vor ājānam zu elidiren. Besser wäre, wenn wir daivam lesen dürften.

19. Prajāpati weilet im Schoofse drinnen. Selbst nicht gebor'n, wandelt er doch sich vielfach. | Seinem Ursprung geh'n forschend nach die Weisen ¹⁾. In ihm fürwahr haben Halt alle Welten.

20. Der da den Göttern leuchtet stets, der da der Götter Priester ist, | vor den Göttern entstanden ist, Verneigung sei dem Brahman-Glanz. ||

21. Den Brahman-Glanz erzeugend einst die Götter sprachen dieses Wort: | „Welcher Brāhmaṇa so dich ²⁾ weiß, dem sei'n die Götter zu Gebot“. ||

22. Heil (ṣrī) und Segen (lakṣmī) sind (o Sonne!) deine

¹⁾ Die Lesart des Taitt. Ār. maricīnām padam ichanti vedhasaḥ habe ich ob. 2, 82 mit „suchen der Sonnenstrahlen Pfad, die Weisen“ übersetzt. Unter maricayas sind indeß nicht die Sonnenstrahlen, sondern die Sonnenstäubchen zu verstehen. Das Wort marīci nämlich (feminin., wohl von /mar, mori) bedeutet ursprünglich eben nur den rasch verschwindenden Strahlendunst der Sonnenstäubchen, tejastrasareṇavaḥ Mah. zu Vs. 18, 39 (Çat. 9, 4, 1, 8. Ts. 3, 4, 7, 1. Kāth. 18, 14), resp. den über von der Sonne erwärmtem Wasser entstehenden Strahlendunst, ravikarataptā āpaḥ Mahidh. zu Vs. 10, 4. Ihre Bezeichnung am letzt. O. als „selbstleuchtendes Wasser“ erklärt das Çat. Br. 5, 3, 4, 21. 28. 26 dahin, daß sie fortwährend auf- und nieder schwimmen, in stetem Wechsel begriffen. Das Wasser selbst führt daher u. A. auch den Beinamen maricyātmānaḥ Taitt. Ār. 1, 1, 2 (4). Im Taitt. Br. 2, 2, 9, 2 folgen sich: Rauch, Feuer, Licht, Glanz (arcis), Strahlendunst (maricayaḥ), Nebel (udārāḥ), Wolke. In Vs. 25, 9. Kāth. 28, 4 stehen sie neben nihāra, Reif: in Çat. 11, 6, 2, 6 neben dem vāyu, ib. 11, 8, 1, 2 neben den Vögeln, als die Luft (antarikṣham) festigend: ibid. 10, 5, 4, 2 werden sie dem puriṣham (Schutt) gleichgestellt, und 6, 1, 2, 2 wird ihre Entstehung aus dem an der einen Schaafe des Welte's hangen gebliebenen Saftes berichtet. An unserer Stelle nun sind diese Sonnenstäubchen offenbar als weltbildende Factoren, als Atome zu verstehen: wie dies ja im Taitt. Ār. 1, 2, 1 (2) ausdrücklich gesagt wird: sūryo maricim ādatte | sarvasmād bhuvanād adhi | tasyāḥ pākaviṣeshena | smṛitam kālaviṣeṣhaṇam. || Ebenso ibid. 1, 27, 2 (5): maricayaḥ svāyambhuvāḥ | ye çarirāṇy akalpayan | te te deham kalpayantu | mā ca te khyā sma ti rishat (für: mā ca te khyātiḥ sma rishat!) || Hier erscheinen die marici, und zwar als Masculinum, geradezu als svāyambhuvāḥ, Kinder des svayambhu. Hierdurch findet denn die spätere Gestalt des prajāpati Marīci ihre treffliche Erklärung: er erscheint nämlich danach einfach als zusammengefaßter Ausdruck einer atomistischen Kosmogonie: vergl. die ähnliche Entstehung der singularen Nomina propria des Bhṛigu, des Atharvan, des Aṅgiras etc. aus den Pluralen der betreffenden Appellativa, s. m. Abhandl. über Omina und Portenta p. 347. ²⁾ o Sonne (!).

beiden Gattinnen ¹⁾, der Tag und die Nacht deine beiden Seiten, die nakshatra deine Gestalt, die beiden Açvin dein offener Schlund. | Fördernd fördere! Fördere mir ²⁾ Jenen (den Himmel), fördere mir die Allwelt. ||

41. Djounka. Cûlikâ ³⁾. Aus dem Atharvan, pag. 352—54. Ein Capitel in 21 çloka (EIH 1726, leider sehr inkorrekt), die in drei §§. zerfallen (1—5. 6—15. 16—21). Von der Hoheit der Allseele, in verhältnißmäßsig alterthümlicher Weise.

§. 1.

ashtapâdam çucim hansam trimûrtam mañim avyayam |
vivartamânam ⁴⁾ tejase sarvaḥ paçyan na paçyati || 1 ||

bhûtasammohane kâle bhinne tamasi visvare ⁵⁾ |
antaḥ paçyati sattvastho ni(r)guṇam guṇagahvare || 2 ||

asahyaḥ so 'nyathâ drashṭum ⁶⁾ dhiyamânaḥ ⁷⁾ kumâ-
rakah. |

1. „Den Achtfüßigen, Reinen, Flamingo(-artigen), Dreigestaltigen, Juwel(-artigen), Unvergänglichen | zum Glanze sich Entfaltenden sieht nicht ein jeder Sehende. ||

2. In der Zeit der Verwirrung der Elemente, wenn die lautlose (?) Finsternis geborsten ist, | erschaut der in der Wesenheit Stehende ihn innerlich, den in der Tiefe (aller) Eigenschaften (doch) Eigenschaftslosen. ||

3. Auf andre Weise ist er nicht zu schauen, 'nem Knäblein gleich (im Mutterschoofs) getragen.“ |

1. Zu ashtapâda vergl. ashtamûrti als Beiname Çi-

¹⁾ Dies das erste Mal, wo çri und lakshmi in einer ihrer späteren festen Stellung als die Gattinnen Vishnu's (des Sonnengottes) entsprechenden Verwendung erscheinen.

²⁾ Die Taitt.-Form: manishâya ist wohl ein reines Mißverständnis.

³⁾ Ueber die Bedeutung des Namens s. oben I, 383.

⁴⁾ divart°. ⁵⁾ vaiçvare. ⁶⁾ asahyo so yathâ drashṭu.

⁷⁾ dhyeyamanaḥ.

va's: jedoch ist mir nicht klar, welche acht Stufen hier gemeint sein mögen¹⁾, da an die 8 Körper Çiva's (s. Omina pag 401) hier denn doch kaum zu denken sein wird. Vgl. ashtârûpa in v. 3. — haṁsa wird von Anquetil durch anima erklärt, s. oben 1, 428. 438. — trimûrtam bezieht Anqu. auf die drei guṇa (filum trium qualitatum), nicht auf die *κατ' ἐξοχην* trimûrti genannte Göttertrias: in der That ist dies hier auch wohl vorzuziehen. Die erste Erwähnung der drei guṇa findet sich in Atharv. 10, 8, 43: punḍarikam navadvâram tribhir guṇebhir âvritam, wo das Petersb. Wtb., meiner Ansicht nach irriger Weise, nur die einfache Bedeutung „dreifach verhüllt“ annimmt. Auch an der daselbst dafür angeführten Parallelstelle Ath. 10, 2, 32 tasmin hiranyaye koṇe tryare tripratishṭhite scheint mir die Beziehung auf die drei guṇa die nächstliegende. — maṇi (filum Anqu.) scheint hier in demselben Sinne gebraucht, wie sonst sūtra, als das ganze Weltall durchziehendes seelisches Band, s. Çatap. Br. 14, 6, 7, 2 ff. Ath. 10, 8, 37. 38: vergl. den sūtrâtman, welchen Sâyaṇa (zu Rik vol. II, pag. 248, 19. 249, 1) mit dem sūkshmaçarîra, während er die virâj mit dem sthûlaçarîra, gleichsetzt, beide als die ersten Emanationen des parameçvara bezeichnend (vgl. Graul, bibl. Tam. 1, 201). — Es findet sich übrigens v. 1 in der Maitrâyaṇî Upan. 6, 35 (Cowell pag. 185) mit höchst curiousen Corruptelen, die der Schol. indess sämtlich zu erklären sucht, wieder, in folgender Fassung nâmlieh: ashtapâdam çuci haṁsam trisûtram anum avyayam | dvidharmo'ndham tejasendham sarvam paçyan (sic, ein

¹⁾ nach Anqu. p. 711 quinque prâu et tres qualitates (nâmlieh: creatio, conservatio, destructio! also hier nicht die drei guṇa).

akshara, wohl: na, fehlt) paçyati || Die einzige gute Lesart hierin ist etwa aṇum statt maṇim. — 2. Unter den Elementen (bhûta) ist hier die grobe Leiblichkeit, unter ihrer Verwirrung das Schwinden derselben zu verstehen. Erst wenn der Mensch von ihren Banden frei (sei es bei Lebzeiten, oder beim Tode) zur wahren Wesenheit (sattva) gelangt, ist er im Stande das Geheimniß zu entdecken, wie der Allgeist trotz aller äufseren Vermischung mit Eigenschaften dennoch „sine qualitate“ (Anqu.) ist. — Lautlose Finsterniß, wohl so viel als dichte, undurchdringliche Finsterniß? error per incuriam et non-scientia, quod in omnibus animantibus velum (impediens à τῶ) videre τὸν âtma factum est, Anqu.

vikârajananîm ¹⁾ mâyâm ashtârûpâm ajâṃ dhruvâm
|| 3 ||

dhyâyate, 'dhyâsitâ tena tanyate preritâ punaḥ |
stûyate ²⁾ purushârtham ca tenaivâdhishṭhitâ ³⁾ purâ || 4 ||

gaur anâdavatî sâ tu janitrî bhûtabhâvinî | asitâ sita-
raktâ ⁴⁾ ca sarvakâmadughâ vibhoḥ || 5 || 1 ||

3. „(Er ist es, der an) die Zeugerinn der Entfaltung (productum faciens imaginationem), die achtgestaltige, ungeborene, ewige mâyâ — ||

4. denkt. Von ihm betreten dehnt sie sich, wiederholentlich angetrieben, und gebärt, was dem purusha nōthig (quidquid illa forma scientiae vult), von ihm eben vorher bestiegen. ||

5. Sie aber ist eine lautlose (sine voce) Kuh, die Zeugerinn und die Trägerinn dessen was ist: | schwarz, weiß und roth, alle Wünsche melkend dem Herrn.“ ||

¹⁾ janani.

²⁾ stûyate.

³⁾ °shṭhitâḥ.

⁴⁾ Ob sitâ zu lesen?

Maïa ullam actionem per se non potest facere et ostensum etiam non habet. Tempore quo illa forma scientiae in eum (eam!) intrat causâ illius entia apparere facit et etiam in operationes ingreditur, Anquetil. Andererseits ist aber auch der purusha zur Schöpfung auf sie angewiesen: sie steht als increata, ajâ, ihm ebenbürtig zur Seite: ob schon er als der vibhu, Herr, bezeichnet wird, ist er doch nicht im Stande, ohne sie zu wirken. Es liegt hier somit nicht sowohl die mâyâ der Vedânta-Lehre, sondern unter diesem Namen die prakṛiti, resp. der Dualismus der Sâṃkhya-Doktrin vor. Hierüber, wie über den Vergleich der Naturkraft (v. 5) mit einer bunten Kuh s. das in diesen Stud. 5, 443. 444 Bemerkte. — asṭarûpâm in v. 3 steht offenbar zu asṭapâdam in v. 1 in paralleler Beziehung: doch weiß ich hier ebenso wenig wie dort Auskunft über die Achtzahl: sollten etwa einfach die acht Himmelsrichtungen gemeint sein? so Râmatîrtha zu Maitrây. 6, 35 (pag. 185 Cowell).

§. 2.

pivanti nâma vishayam asaṃkhyâtâḥ kumâarakâḥ |
ekas tu pivate devaḥ svachandena vaçânugaḥ || 6 ||

dhyânakriyâbhyâm bhagavân bhuñkte 'sau prathama(h)
prabhuh | sarvasâdhâraṇîm dogdhrîm ijjamânâṃ suyajva-
bbih || 7 ||

6. „Die Sinnenwelt zwar trinken wohl Unzählige, den Knäblein gleich. | Nach eigener Lust doch nur Einer trinket, der Gott, nach eigenem Will'n. |

7. Mit Denk'n und Thun der Hochbehre, jener erste Gebieter dort, | genießt die allgemeine Melkkuh, welche die Opfrer ehr'n.“ ||

Omnia animantia, sicut parvuli lac comedentes, vo-

luptatem sensibilibus ab ea sine libertate bibunt: unum (ens) bibens illud est, quod cum electione sua (propria) bibit. — vaçânugah, seinem eignen Willen folgend.

paçyanty asyâm mahâtmanam supûrnam pippalâçanam |
udâsinam dhruvam hamsam snâtakâdhvaryavo ha vai ¹⁾

|| 8 ||

çañsantam anuçañsanti bahvṛiçâ(h) çastrakovidâḥ ²⁾ |
rathantare brihatsâmni sa evotâpi ³⁾ gîyate || 9 ||

mantropanishadam veda(m) padakramasamanvitam | tad-
antar bhâvayanty etad ⁴⁾ Atharvâṇo Bṛigûttamâḥ || 10 ||

8. „In ihr ⁵⁾ erschau'n die Adhvaryu, die snâtaka den großen Geist, | ganz erfüllt, ihre Frucht zehrend, den freien, ew'gen hamsa dort. ||

9. Die Bahvṛica, die Liedkund'gen, seinem Lied folgen mit dem ihr'n. | Er allein im brihatsâman, im rathantara wird gesung'n. ||

10. Die Upanishad, die Mantra, den Veda sammt pada, krama | erkennen als in ihm drinnen die Atharvan, die Bṛigu-Seh'r.“ ||

Die genannten Vertreter der vier Veda ⁶⁾ werden bei Anquetil mit den Worten „facientes diversa opera magna rōv Beidha“ abgefertigt. — udâsinam giebt Anquetil durch „ab omni immunis et liber“, was ich der sonstigen Bedeutung des Wortes „gleichgültig“ vorziehe. Aus dem Begriff des „Unparteiischen“ geht der des „Freien“ hervor: „gleichgültig“ aber paßt hier nicht recht auf den âtman, da er ja hier pippalâçana, sich die Genüsse der mâya

¹⁾ ? ha yet.

²⁾ çâstra^o.

³⁾ ?saptavotaya.

⁴⁾ ?padantar bhâgavâhy etad.

⁵⁾ in medio ipsius huius Maîa, Anquetil.

⁶⁾ denn in 9b sind offenbar die Chandogâs zu subsumiren, resp. durch die Namen der beiden hauptsächlichsten sâman indicirt.

schmecken lassend (comedens mercedes operum) genannt wird. Auch Sâyaṇa zu Rik 1, 164. 36 (vol. II pag. 277, 5. 6) nennt den âtman (den er als eine vikṛiti der prakṛiti bezeichnet!) ebenfalls ganz allgemein udâsina¹⁾. — 9b und 10b sind leider sehr inkorrekt; ob ich richtig verbessert habe, ist mir fast zweifelhaft: der Sinn indessen ist klar. Mit pada und krama sind offenbar die beiden Recitationsweisen, die diesen Namen führen, gemeint: der „veda“ als solcher repräsentirt die dritte, den saṃhitâpâṭha. — 10. Ueber die Beziehung der Atharvan zu den Bhṛigu s. das Omina p. 346—48 Bemerkte.

brahmacârî ca vrâtyaḥ ca skambho 'tha²⁾ palitas tathâ |
anaḍvân rohitochishṭaḥ³⁾ paṭhyate bhriguvistare || 11 ||

kâlaḥ prâṇaḥ ca bhagavân mṛityuḥ puruṣa eva ca |
çarvo bhavaḥ ca rudraḥ ca çyâvâçvaḥ câsitas⁴⁾ tathâ || 12 ||

prajâpatir virâṭ⁵⁾ hi ca pārśhniḥ salilam eva ca |
stûyate mantrasamyuktair atharvavihitair vibhuḥ || 13 ||

11. „Als brahmacârin, als vrâtya, als skambha und als palita, | als Ochs, rohita, uchishṭa wird er in Bhṛigu's Werk genannt. ||

12. Als Zeit, als Odem, Hochhehrer, als Tod, und auch als puruṣa, | als Çarva, Bhava und Rudra, als Çyâvâçva (?) und Asita (?) — ||

13. als Prajâpati, als virâj, als pārśhni und als salilam | wird der Herr in den Spruchlehren, die Atharvan gelehrt, gerühmt.“

Dieser Abschnitt fehlt bei Anquetil vollständig. Mit

¹⁾ Aus seiner Vereinigung mit der ihrerseits, obschon sie als Basis aller Entfaltung dient (vikârâçrayâ), dennoch unveränderlichen (avikṛitirûpâ) mûlaprakṛiti entstehen zunächst das mahat und der ahaṃkāra, sodann die fünf tanmâtra. ²⁾ ?ya. ³⁾ metri caussa für rohita uchishṭaḥ.

⁴⁾ ?çyâvâtsvâsuratas.

⁵⁾ virâṇ, mit virâma.

bhṛiguvistara und mantrasamyuktair atharvavihitaiḥ sind offenbar die Atharvasaṃhitâ und die Brâhmaṇa des Atharvan gemeint. Zu brahmacârin vergl. Ath. S. 11, 5, 1ff., zu vrâtya 15, 1, 1ff. (s. oben 1, 445), zu skambha 10, 7. 8., zu palita 9, 9, 1, zu anadvah 4, 11, 1ff., zu rohita 13, 1, 1ff. 2, 39ff., zu uchishta 11, 7, 1ff., zu kâla 19, 53. 54., zu prâṇa 11, 4, 1ff., zu bhagavant allerhöchstens etwa 3, 16, 5., zu mṛityu 5, 24, 13. 8, 2, 23. 9, 10, 24, zu purusha 19, 6, 1ff., zu çarva, bhava und rudra 11, 2, 1ff., zu çyâvâçva und asitâ 11, 2, 18, zu prajāpati z. B. 10, 8, 13, zu virāj (feminin.) 8, 9, 1ff. 10, 1ff., zu salilam 8, 9, 1. 2: zu pārshni finde ich keine entsprechende Stelle¹⁾. — Die Einreihung der Namen Çarva etc. in 12b ist von Bedeutung, insofern sie wohl darauf hinführt, daß der Verfasser der Upanishad exoterisch dem Çiva-Kult huldigte.

tam²⁾ shadvinçakam ity eke saptavinçam tathâ 'pare |
purusham nirguṇam sâṃkhyam atharvâṇaçiro viduḥ
|| 14 ||

caturvinçatisaṃkhyâkam avyaktaṃ vyaktadarçanam |
advaitam dvaitam ity etat, tridhâ tam, pañcadhâ tathâ ||
15 || 2 ||

14. „Als Sechszwanzigsten Ein'ge, Andre als Sieb'undzwanzigsten | den Eig'enschaftslosen Geist kennen, der Zahl nach, das Atharvan-Haupt. ||

15. Auch als vierundzwanzigst gezählt, als unentfaltet, als sichtbar, | Als zweitlos, als zu Zweit seiend, in drei getheilt, in fünf getheilt.“ ||

¹⁾ Auch Whitney, den ich danach befragt, kennt keine, da an sämtlichen Stellen, wo sich das Wort ihm zu Folge in Ath. S. findet (2, 33, 5. 6, 24, 2. 42, 3. 8, 6, 15. 17. 10, 2, 1) stets nur die Bedeutung: Ferse vorliegt. ²⁾ te.

14. Hier liegt die Entstehung des Namens der Sāṃkhya-Lehre aus der Aufzählung der verschiedenen, die Urbestandtheile der existirenden Welt bildenden Emanationsstufen der Urmaterie resp. der Allseele klar vor. Anquetil zählt dieselben nach einer Glosse so auf: 1) die iusta temperatio der drei guṇa, die nur eine Gruppe bilden (das traiguṇyam), resp. offenbar als solche das avyaktam, die prakṛiti¹⁾ zu repräsentiren bestimmt sind; 2) intellectus (buddhi, d. i. der resp. das mahat); 3) egoitas (ahamkāra; 4—8) die fünf tanmātra (elementum subtile); 9—13) die fünf Elemente; 14—23) die zehn Sinne und Sinnesorgane; 24) das Herz, manas; 25) die anima (vita d. i. puruṣa). Zu diesen 25 tattva tritt dann 26) der puruṣa nirguṇa (d. i. der icvara des Yogasystems). Die „Einigen“ somit, welche den puruṣa nirguṇa als Sechszwanzigsten bezeichneten, trennten ihn, dem Yoga-System Patañjali's²⁾ gemäß, von der Einzelseele (no. 25) ab: die „Andern“ sodann, welche ihn als Siebenundzwanzigsten bezeichneten, führten wohl das avyaktam des Tattvasamāsa als getrennt von dem traiguṇyam auf. Diejenigen endlich, welche ihn als Vierundzwanzigsten bezeichneten, — und dies scheint gerade die Ansicht des Verfassers der Up. selbst zu sein, da er diese Angabe als die letzte, ohne sie den eke oder den apare zuzuschreiben, anführt — müssen

¹⁾ S. Kapila I, 62 sattvarajastamasāp sāmāyāvasthā prakṛitiḥ, prakṛiter mahān.

²⁾ Çaṃkara zu Gauḍapāda āgamaç. 2, 26 (Roer p. 427): pañcaviñçaka ity eke, shaḍviñça iti cā 'pare | ekatriñçaka ity āhur, ananta iti cā 'pare || weist die 25-Theilung (1. pradhānam mūlaprakṛitiḥ, 2—8. mahad-ahamkāra-tanmātrāṇi sapta prakṛitvikṛitayaḥ, 9—24. pañcājnānendriyāṇi pañca karmendriyāṇi pañca viśayaḥ manaç caikam iti shoḍaça vikārāḥ, 25. puruṣas tu dṛiṣṭvabhāvaḥ) den Sāṃkhya, die 26-Theilung (26. icvaraḥ, tad ayuktam, icvarasya puruṣāntarbhāvāt) den Pātañjala, eine 31-Theilung den Pāçupata (27—31. rāgāvidyāniyatikalālakālmāyāḥ) zu.

wohl das avyaktam wie das traiguṇyam (no. 1) von der Aufzählung ausgeschlossen, resp. in Gemeinschaft mit der Einzelseele (no. 25) in dem puruṣa nirguṇa (no. 26) eingeschlossen haben? — Es könnten übrigens die angegebenen 3 Ordinalzahlen allenfalls auch im Sinne von „aus 26, 27, 24 bestehend“ gefaßt werden, wo wir dann je noch eine Stelle mehr zu unserer Verfügung erhalten würden. — Die Verbindung des puruṣa mit dergl. Zahlen nun ist eine bereits in den Brâhmaṇa häufig genug sich findende: es handelt sich indessen daselbst noch nicht um die obigen tattva der Sâṃkhya- resp. Yoga-Lehre, welche der Verfasser unserer Upan. jedenfalls im Auge hat, sondern vielmehr, den ausdrücklichen Erklärungen der Brâhmaṇa selbst nach, um ganz andere Dinge, um die 20 Finger und Zehen nämlich an den vier Händen und Füßen etc., s. das oben 5, 375 Bemerkte und vgl. z. B. noch Kâṭhak. 33, 8: *daṣa hastyâ aṅgulayo daṣa pādyaḥ dvau bāhū dve sakt(h)ya ātmā¹⁾ pañcaviṅṣaḥ* — Çat. 6, 2, 1, 23 *caturviṅṣo vai puruṣo daṣa h. a. d. pādyaḥ catvāry aṅgāni* — *ibid.* 12, 3, 2, 2 *caturviṅṣo 'yam puruṣo viṅcatyaṅguḷiḥ caturaṅgaḥ . . . shaḍviṅṣo 'yam puruṣaḥ pratishṭhe shaḍviṅṣyau²⁾* — 8, 4, 3, 16³⁾ *daṣa h. a. d. pādyaḥ catvāry aṅgāni dve pratishṭhe ātmā saptaviṅṣaḥ* — Ait. Brâhm. 1, 19 *ekaviṅṣo 'yam puruṣo daṣa h. a. d. pādyaḥ ātmaikaviṅṣaḥ* — Pañcav. 23, 14, 5 *viṅṣo vai puruṣo daṣa hi hastyâ a. d. pādyaḥ*. — Bei der steten Identification des puruṣa mit dem prajāpati gingen

¹⁾ Unter ātman ist hier nicht sowohl die Seele, als vielmehr die Mitte, der Rumpf des Körpers, der nach Abzug der aufgezählten Extremitäten übrig bleibt, zu verstehen (s. das unten zu Amṛitanāda v. 32 Bemerkte).

²⁾ Statt pañcaviṅṣishṭviṅṣyau, eine in den Brâhmaṇa häufige Attraktion: pratishṭhā bedeutet das ganze Bein, pāda bloß den Fuß.

³⁾ Der ganze Abschnitt 8, 4, 3, 3—19 ist hier zu vergleichen.

diese Zahlen dann auch auf diesen letzteren als feste Epitheta über, und sind somit wohl in der That mit Veranlassung zu den Zahlreihen der Sâṃkhya-Doktrin geworden; zum wenigsten gehen die letzteren aus demselben schematisirenden Drange hervor. — sâṃkhyam ist offenbar doppelsinnig, und zwar das eine Mal als direkter Hinweis auf die Sâṃkhya-Doktrin, das andere Mal rein appellativisch zu verstehen. — atharvâṇaçiraḥ ist hier doch wohl als: „Haupt, höchstes Geheimniß des Atharvaveda“¹⁾ zu fassen: s. indeß das oben 1, 384 Bemerkte. — avyaktam erklärt Anquetil durch: principium omnis (rei), vyaktadarçanam durch: et omnes qualitates et quidquid visum fiat omne id est: — advaitam unicum etiam id est, dvaitam dualitas etiam id est: — tridhâtam et tria, id est, tres qualitates, etiam id est, pañcadhâ tathâ et quinque, id est, quinque elementa, etiam id est..

§. 3.

brahmâ(d)yaṃ sthâvarântaṃ ca paçyanta juânacakshu-
 shaḥ | tam ekam eva paçyanti pariçuddhaṃ vibhuṃ dvi-
 jâh || 16 ||

16. „Vom brahman ab bis zum Holzklotz blickend die
Einsichtsaugigen | ihn allein eben nur schauen, den rei-
nen Herrn, die Zwiegeborn'n.“ ||

sthâvara fasse ich im Sinne des sonst in dieser Ver-

¹⁾ Ähnlich wohl im Atharvapar. 46, 2 chandog jyeshthasāmago 'tharvaçirasō 'dhyetā: und 70, 8 (41) japtvā 'tharvaçiraç caiva brāhmaṇaṁ svastivācayet: — dagegen in 72, 2 (8) steht es wohl (der Text ist unsicher) im Sinne von „Priester des Atharvaveda“, und im Sinne von Atharvaveda selbst findet sich das Wort im Rāmây. 1, 14, 2 Schlegel: ishtim . . putriyam . . atharvaçirasi proktair mantraiḥ siddham (wo der Verf. des tilaka-Commentars die Worte ath. pr. einfach durch: ātharvavedaproktair erklärt).

bindung stetig verwendeten stamba oder sthânu. Anquetil bat: usque ad unam pennam paleae: der Strohhalbalm kann doch aber gewis nicht als sthâvara bezeichnet werden!

yasmin sarvam idam protam brahma sthâvarajaṅgamam | tasminn eva layam yānti budbudāḥ sâgare yathâ || 17 ||

yasmin bhâvâḥ praliyante lînâḥ syur vyaktatām ya-yuḥ | na çântavyaktatâ bhûyo jāyate budbudâ iva || 18 ||

kshetrajnâdhishṭhitam caiva kâraṇair vyañjayed budhaḥ | evaṁ sahasraço devam paryasyantam punaḥpunaḥ || 19 ||

17. „In welchem dies All Halt findet, das brahman, was steht, was sich regt, | in dem eben sie gehn unter, wie die Schaumblasen in dem Meer: ||

18. In dem die Dinge eingehen, untergeh'n, (neu) zu Tage komm'n. | Doch dem, was Ruh' fand, Entfaltung nicht wieder wird, den Blasen gleich. ||

19. All' was seelebegabt, stelle der Weise mit den Gründen (?) sich | vor als den tausendfach also wiederholt sich umform'nden Gott.“ ||

ya evaṁ çrâvayec chrâddhe brâhmaṇo niyatavrataḥ | akshayyam annapânam ca pitrîṇâṁ copatishṭhati || 20 ||

brahma brahmavidânâṁ tu ye vidur brâhmaṇâdayaḥ | te layam yānti tatraiva lînâḥ syur brahmaçâyine, lînâḥ syur brahmaçâyine || 21 || 3 ||

20. „Welcher Brâhmaṇa beim çrâddha verkündet dies, gelübdefest, | unvergängliche Trank-Speise, auch für die Manen, der erlangt. ||

21. Sei's ein Brâhmaṇ', sei's wer anders, wer dies brahman der Kund'gen kennt, | sie alle darin eingehen, sind versenkt in der brahman-Ruh.“ ||

20. çrâddhe: somit scheint diese Upanishad zur Re-

citation bei der Manenfeier bestimmt, wozu ihr die Metempsychose erklärender Inhalt auch trefflich paßt. — 21. brahmaçâyine, die Ruhe in brahman, in Gott also: çâyina (für çayana) ist eine ziemlich auffällige, durch die Wiederholung der Schlußworte indels geschützte Form: auch brahmavidânâm ist eine ungewöhnliche Bildung (für °vidâm).

42. Mrat (Amrat) Lankoul, i. e. halitus mortis(!). Aus dem Atharvan, p. 355—357. Ein Capitel. Den Namen dieser nirgendwo sonst erwähnten Upan. habe ich bereits oben 2, 394 im Anschluß an Anqu.'s Vermuthung (p. 713), daß lankoun, d. i. laṅghana praeterire, transgredi zu lesen sei, mit mṛityulāṅghana „Ueberspringen des Todes“ erklärt. Sollte indels die Namensform Amrat Lankoul resp. Mrat Lankoul etwa doch die richtige sein, so liefse sich dieselbe als amṛitalāṅgha „Unsterblichkeits-Schwanz“, resp. mṛityulāṅgha „Todes-Schwanz“ fassen, und dieser eigenthümliche Name, unter Bezug auf den Zweck des den Inhalt der Upan. bildenden Spruches, damit erklären, daß man dem Todten den Schwanz der ihm zu Ehren geopfert anu-starāṇi-Kuh in die Hand zu geben pflegte, damit er, an diesem sich festhaltend, über den Styx (vaitaraṇi) hinwegkomme ¹⁾: und dafür hätte denn eben dieser Spruch hier

¹⁾ Nach Āçval. g. 4, 2 wird dieselbe an seinen linken Arm gebunden, s. noch Zeitschr. d. D. M. Ges. 7, 247. Kuhn Z. f. vergl. Sprachf. 2, 316: und vergl. auch etwa gaupuchika (?) = gopuchena tarati bei Pāp. 4, 4, 6. 5, 1, 19. — Hiermit gewönne denn auch jenes kuriose Stückchen von dem, am Schwanze der himmlischen Wunsch-Kuh hangend, zum Himmel hinaufsteigenden Bettelmönch (Aufrecht Catal. pag. 155—6, Monatsber. d. Berl. Ac. 1860, p. 69—71) einen mythologisch-rituellen Hintergrund, der den entsprechenden Lalenburger Schwank (s. z. B. auch Schmitz, Sitten des Eifler Volks p. 105—6) auf Indien als seine Quelle zurückführen würde. — Auch die heimkehrenden Verwandten des Todten (s. p. 22) bilden eine Kette: nur das vorderste Glied derselben packt den Ochsen selbst beim Schwanze an,

als Surrogat zu dienen¹⁾. In ähnlicher Weise pflegten ja auch die Verwandten, bei der Heimkehr von der Leichenfeier, sich an den Schwanz eines ihnen voraufgehenden Ochsen zu halten, um damit von der Todtenwelt wieder zur Lebenswelt zurückgeleitet zu werden, s. Çatap. 13, 8, 4, 6. Vs. 35, 13. Taitt. Âr. 6, 10, 1. Çāṅkhây. 4, 16, 14. Kâty. 21, 4, 24.

Den Inhalt der Upanishad bildet nämlich die Angabe des Textes und der Bedeutung einer an rudra (Çiva) gerichteten anushtubh-Formel²⁾, die der Mensch täglich recitiren soll, um den Tod zu überwinden: vergiftet er eins der Worte derselben, so steht ihm der Tod in bestimmter Frist bevor. Es liegt mir nun zwar keine Handschrift der Upan. vor, indessen läßt sich der Text der Formel wenigstens, nach Anquetil's Angaben, ziemlich sicher wie folgt restituiren:

om, řitaṃ satyam param brahma puruṣaṃ kṛiṣṇa-
piṅgalam | ūrdhvaliṅgaṃ tricakshuṣaṃ³⁾ viçvarūpaṃ namo
namaḥ ||

Zu den einzelnen Accusativen dieser Formel ist aus namo namaḥ wohl das Verbum finitum namāmi zu ergänzen, das ja secundär auch mit dem Accusativ construiert wird: kṛiṣṇapiṅgala, ūrdhvaliṅga und tricakshuṣ(?) sind

die andern folgen, je der Folgende an den Vorderen sich haltend, im Gänsemarsch, oder wie der Inder sagt, im Ameisenmarsch (s. Mādhava zu Pañc. 6, 7, 15 ekasya prishṭhato 'nya ity evaṃ pipilikāvat) hinterdrein.

¹⁾ In der That erwähnt Taylor (Or. Mss. of the College of Fort St. George, Madras 1857, I, 239) ein Stück Namens mṛityulāṅgūlam, charm against sudden or accidental death.

²⁾ Als rishi derselben wird Schabti, resp. in der Variante dafür (p. 714) Beschast angegeben, womit wohl Vasishṭha gemeint sein mag.

³⁾ ? proubatschehem i. e.: tres oculus est, Anquetil. Auf pag. 715 aber vermuthet er, dafs trou = tres zu lesen sei, und zieht bhakshita, bhakshanam oculos leniter fricare (!!) zur Erklärung heran. — Sollte etwa geradezu virūpākṣham (s. oben p. 23) zu lesen sein?

specielle Beinamen Çiva's, die anderen Epitheta dagegen gehören dem Allwesen zu, mit welchem derselbe hier identificirt wird. — Mit einigen Abweichungen im zweiten Hemistich (ûrdhvaretam virûpâksham viçvarûpâya vai namo namaḥ) findet sich der Spruch selbst übrigens ganz identisch bereits als Taitt. Âr. 10, 23 (und von da in Nṛisinhapûrv. 1, 6, 1) vor, wie er sich denn in dieser letzteren Gestalt auch in Ânandagiri's Çanṅkaradigvijaya pag. 22 aufgeführt findet (virûpâksham wird durch trîṇi akshîṇi yasya erklärt).

„Wer nun — fährt der Text fort — diese Formel früh und Abend recitirt, wird frei vom Verbrechen des Brâhmaṇa-Mordes, des Golddiebstahls, des Ehebruchs mit der Frau des Lehrers. Einmaliges Lesen derselben kommt 8000maliger Wiederholung der gâyatrî gleich. Wer sie kennt, soll sie an acht Personen mittheilen, wodurch er die Welt des brahman und des rudra erhält: thut er es nicht, so wird er aussätzig und orbatus (patre vel matre): wer sie, wenn ihm gelehrt, nicht versteht, wird blind, taub und stumm. Wer das Wort ṛitam (ratim Anqu.) vergiftet, hat nur noch sechs Monate zu leben, wer auch satyam (satim Anqu.) vergiftet, nur fünf, bei param brahma nur vier, bei purusham nur drei, bei kṛishṇapiṅgalam (kershen panklam Anqu.) nur zwei, bei ûrdhvaliṅgam (aourdeh lankam Anquet.) nur einen, bei tricakshusham (? proubatschehem) nur funfzehn Tage, bei viçvarûpam nur drei Tage, bei namo namaḥ steht der Tod in derselben Stunde bevor.“ — Offenbar ist diese angebliche Upanishad das moderne Machwerk eines Çiva-Sektirers.

43. Ambrat Nad, amṛitanâda. Aus dem Atharvan, pag. 358—365. Ein Capitel. Findet sich unter dem Na-

men amṛitavindu in 38 çloka im E. I. H. 1726 ¹⁾. Çamkara citirt sie unter letzterem, Sây. dagegen unter ersterem Namen, s. ob. 2, 59. 60. Die Up. handelt von den äußeren Hilfsmitteln zur Herbeiführung des Einsgeföhles (yoga) mit der Allseele ²⁾, durch Meditation über das Wort om, durch Einziehen des Athems etc. Die ersten vier Verse geben den Inhalt im Allgemeinen an.

çâstrāṇy adhitya medhâvî abhyasya ca punaḥ punaḥ |
paramabrahmavidyâyām ulkāvat tāny athotsrijet || 1 ||

omkâraratham âruhya vishṇuṃ kṛtvâ tu sârathim |
brahma lokapadânveshî rudrârâdhanatatparaḥ || 2 ||

tâvad rathena gantavyaṃ yâvad rathaḥ pathi sthitaḥ |
gatvâ ³⁾ rathapathasthânaṃ ratham utsrijya gachati || 13 ||

mâtṛâlîṅgapadaṃ tyaktvâ çabdavyaṇjanavarjitam |
asvareṇa makâreṇa padaṃ sūkshmaṃ ca gachati || 4 ||

1. „Der Weise, der die Lehrbücher geles'n, studirt hat wiederholt, | stehend in höchster Gotteinsicht, wirft fort sie wie 'nen ⁴⁾ Feuerbrand, — ||

2. „Das om besteigend als Wagen, den Vishṇu nehm'nd als Wagenführ'r, | den Ort der Brahman-Welt suchend, auf Rudra's Gunst gerichtet ganz. ||

3. So lange fährt man im Wagen, wie lang' er auf dem Wege bleibt: | hat man des Wagenweges Ziel erreicht, läßt man ihn, gehet selbst. ||

4. So läßt man auch die drei Moren ⁵⁾, und nur mit

¹⁾ Die Bibl. des Sanskrit college in Benares enthält (no. 7) eine amṛitanādapaniṣaddīpikā auf 9 Bl., s. oben I, 469.

²⁾ in dieser speciellen prägnanten Bedeutung ist das Wort yoga hier zu fassen, s. v. 23, nicht in der allgemeinen Bedeutung, die es im Yogasûtra I, 2 hat. ³⁾ ? sthitvâ Cod.

⁴⁾ vergl. amṛitavindu v. 18, tejovindu v. 13, Maitrâya. 6, 34 (pag. 179 Cowell).

⁵⁾ wörtlich: das durch Moren markirte Wort.

dem tonlosen m | geht man ein zu dem hochfeinen, lautlosen, klangenthehr'nden Ort.“ ||

Also sogar die (drei) lautlichen Bestandtheile des Wortes om sind noch zu körperlich, nur der verhallende nasalische Klang des m soll als Vehikel der Andacht dienen: hierauf beruht offenbar der Name der Up.: amṛitanāda. — Aus v. 2 ergibt sich, daß dieselbe von einem Çiva-Sektierer herrührt (: dies ist die Stelle, die Çamkara im Comm. zum Atharvaçiras citirt, s. oben 2, 59). — Die folgenden zwölf Verse (bis v. 16) handeln von den sechs Gliedern, Stufen, des yoga.

çabdâdivishayâḥ pañca manaç caivâ 'ticaṃcalam |
cintayed âtmano raçmîn¹⁾ pratyâbhâraḥ sa ucyate || 5 ||

5. „Vom Ton ab giebt's fünf Sinndinge, dazu das unbeständ'ge Herz: | man denk' sie als der Seel' Zügel. Dieses wird Einhemmung genannt.“ ||

Dieser Vers fehlt bei Anquetil: er stünde besser nach v. 6, statt vor demselben.

pratyâhâras tathâ dhyânam prâṇâyâmo 'tha dhâraṇâ |
tarkaç caiva samâdhiç ca shaḍaṅgo yoga ucyate || 6 ||

6. „Die Einhemmung, das Nachsinnen, Athemeinhalten, Geistsammlung, | die Erwägung und Versenkung — dies des yoga sechs Glieder sind.“ ||

Retentio sensuum externorum et internorum cogitatio repraesentativa, retentio halitûs, cor ligare cum una re particulari, argumentatio, demersio Anquetil. Ganz dieselben sechs aṅga nennt die Maitrâyaṇî Up. 6, 18 (p. 129 Cowell), dagegen das Yogasûtra 2, 29 zählt acht aṅga

¹⁾ raçmîn mit virâma Cod.

auf, darunter fünf der obigen, mit Beiseitelassung nämlich von tarka. Das Mārķ. Pur. 39,¹⁰ endlich hat nur vier aṅga, läßt tarka und samādhi bei Seite. Vergl. noch die Definition von pratyāhāra, prāṇāyāma, dhāraṇā im yogssūtra 2, 54. 49. 53. Mārķ. Pur. 39, 40—42.

yathā parvatadhātūnām dahyante dhāmanān malāḥ |
tathendriyakṛitā doṣhā dahyante prāṇanigrahāt || 7 ||

„Wie das Schweißen der Bergerze die Schlacken ausbrennt durch das Feu'r, | so werden auch die Sinn-Sünden durch Athemeinhalt ausgebrannt.“ ||

Eine andere Recension dieses Verses s. im Mārķaṇḍ. Pur. 39, 11 (b.: doṣhā dahyanti dhāmyatām), im Sarvadar-
ṣanasamgraha p. 177, und vgl. den Schlufsvers von Maitr. Up. 6, 18: yathā parvatam ādīptaṁ nācṛayanti mṛigadvijāḥ |
tadvad brahmavido doṣhā nācṛayanti kadācana ||

prāṇāyāmair dahed doṣhān dhāraṇābhiḥ ca kilviṣhaṁ |
kilviṣhaṁ hi kṣayaṁ nitvā ruciraṁ caiva cintayet || 8 ||
rucire recakaṁ caiva vāyor ākarṣaṇaṁ tathā |

8. „Mit Athemeinhalt brennt Sünden, mit Geistsamm-
lung man Schuld hinweg: | die Schuld zu nicht gemacht habend, denk' man nur an das Leuchtende. ||

9. Dabei entleer' den Odem man und ziehe wieder
Luft herbei.“ ||

peccata ut urere fecit, semper in recogitatione illius
entis luminis sit, Anqu. Vergl. Maitrāyaṇi 6, 18 med.
(pag. 130 Cowell) yadā paçyan paçyati rukmavarṇam,
kartāram içaṁ puruṣhaṁ (zweisilbig) brahmayonim | tadā
vidvān puṇyapāpe vihāya, pare 'vyaye sarvaṁ ekikaroti. ||
— In 9a ist wohl recanam zu lesen: sonst ist keine Con-
struction herzustellen. Wenn man das Leuchtende in

Gedanken erreicht hat, soll man den Athem frei lassen und wieder dann Luft einziehen.

prāṇâyāmās trayah proktâḥ reca-pûraka-kumbha-
kâḥ || 9 ||

savyâhṛitiṃ sapraṇavâṃ gâyatṛiṃ çirasâ saha |
triḥ paṭhed âyatapraṇaḥ prâṇâyâmaḥ sa ucyate || 10 ||

utkshipya vâyum âkâçaṃ çûnyam kṛtvâ nirâtmakam |
çûnyabhâve niyuñjyâd recakasyeti lakṣaṇam || 11 ||

nochvasen nâ 'nûchvâsayen ¹⁾ naiva gâtrâṇi câlayet |
evaṃ vâyur grahîtavyaḥ ²⁾ kumbhakasyeti ³⁾ lakṣaṇam
|| 12 ||

vaktreṇotpalanâlena vâyum kṛtvâ nirâçrayam |
evaṃ vâyur grahîtavyaḥ ²⁾ pûrakasyeti ⁴⁾ lakṣaṇam || 13 ||

„Drei Athemeinhaltsstufen giebt's, Leeren, Anfüllen, Vollhalten. ||

10. Nebst vyâhṛiti und praṇava und nebst dem Haupt die gâyatṛi | dreimal sagen ohn' Athemhol'n, — das wird Athemeinhalt genannt. ||

11. Die Luft ausstossend zum Aether, machend 'ne wesenlose Leer', | zur Leerheit man sie ⁵⁾ hinführe, — dieses des Leerens Merkmal ist. ||

12. Man athme weder aus noch ein, noch rühre man irgend ein Glied, | also halte man fest die Luft, — dies des Vollhaltens Merkmal ist. ||

13. Mit dem Mund, wie 'nem Lotushalm, der Luft benehmend jeden Halt, | also fasse man fest die Luft — dieses des Füllens Merkmal ist.“ ||

¹⁾ ? nânucvaṇsen Cod.

⁴⁾ kumbhakasyeti Cod.

²⁾ grihi° Cod.

⁵⁾ die Luft.

³⁾ pûrakasyeti Cod.

v. 10 wird von Sây. zu Taitt. Âr. 10, 27 (35) citirt: asya mantrasya prâṇâyâmaṅgatvam amritâdaupanishadi (lies: amṛitanâdop°) ṛṛyate: savyâ °cyata iti. Der Text der gâ-yatrî mit allen den genannten Zuthaten (sie wird dabei als tripadâ shaṭkuksbiḥ pañcaçîrshâ bezeichnet) lautet daselbst: om bhûḥ | om bhuvah | om suvah | om mahah | om janah | om tapah | om satyam | om tat savitur° pracodayât | om âpo jyotî raso 'mṛitam brahma bhûr bhuvah suvar om. Nun all dieses dreimal hinter einander ohne Athem zu holen wiederholt, das will schon etwas heißen! Anuvâka 28 und 29 führen indeß daselbst auch je eine kürzere Formel als „prâṇâyâme vikalpitam mantram“ auf. — v. 11 ist überaus schwulstig: illum ventum in bhout âkash destructum efficiat, Anqu. — Dafs in v. 12 und 13 die der Reihenfolge der drei Wörter in v. 9 sich anschließende Lesart des Cod. in Bezug auf pûrakasya und kumbhakasya umzuändern ist, ergibt sich aus dem Inhalt und aus Anqu.'s Darstellung (und ist hiernach das oben 2, 3 n. Bemerkte zu berichtigen): 12 et si halitum (homo) non facit transire et intra non adducit . . . hic est modus roû servatum habere halitum (quod illud kanihak[!] dicunt): — 13. et modus roû attrahere halitum (quod illud pourk dicunt) hic est, quod: quemadmodum unum caput caulis roû niloufer in aquam immiserunt et e capite altero aquam cum halitu attrahunt, ipso hoc modo ventum roû extra cum halitu ut attraxerunt, seipsos illo plenos faciant, Anquetil. Vgl. Yogasûtra 1, 34. 2, 50. 51 (wo noch eine vierte Art des prâṇâyâma erklärt wird), und Sarvadarçanasamgraha p. 174.

andhavat paçya rūpâni çabdaṃ vadhiravac chṛiṇu |
kâshṭhavat paçya te deham praçântasyeti lakṣhaṇam || 14 ||

„Wie'n Blinder blick' auf das Schöne! wie'n Tauber höre auf den Schall! | wie'n Holzstück deinen Leib ansieh' — dies des Gestillten Merkmal ist.“ ||

Dieser Vers ist wohl eine durch den mit v. 11—13 gleichen Ausgang in den Text gekommene Randglosse, da er den Zusammenhang der Darstellung der sechs yoga-Glieder unterbricht. — Des Gestillten, d. i. dessen, in dem alle sinnlichen Regungen still geworden sind.

manah samkalpakam jñātvā¹⁾ samkshipyātmani buddhi-
mān | dhārayitvā tathātmānaṁ dhāraṇā parikīrtitaḥ || 15 ||

āgamasyā 'virodheṇa ūhanam tarka²⁾ ucyate | yaṁ
labdhvā 'py eva manyeta sa samādhīḥ prakīrtitaḥ³⁾ || 16 ||

15. „Das Herz, als festen Will'ns kennend, im Geist der Weise konzentriert: | also den Geist zusamm'haltend, — Geistessammlung wird dies genannt. ||

16. Erwägung heißt das Erschließen, das nicht im Gegensatz zur Lehr'. | Worin man aufhört (?) zu denken, dieser Zustand Versenkung heißt.“ ||

15. Die Construction ist eine anakolutische: ich habe samkshipya aufgelöst: ipsum hoc servatum habere cor in ātma, τὸν de harna nomen habet. — 16. tarka quaelibet explicatio, quae conformis (libro) Beid sit: der tarka fehlt im Yogas. 2, 29 (s. ob. p. 25). — Mit dem Text des 3. pāda weiß ich nichts anzufangen: ich habe übersetzt, als ob nicht 'py eva, sondern naiva dastände: et quisquis τὸν ātma, quod in corpore elephantis et formicae et omnium animantium (est) et omni loco aequalem scit; hanc notitiam samādeh dicunt; quod demersio sit. Bei Wilson ist samādhī irrig als

¹⁾ dhyātvā sec. m.

²⁾ vārka prima manu.

³⁾ manyeta samādhīḥ pariki° pr. m.

Feminin. bezeichnet: der Çabdakalpadruma giebt es richtig als Masculinum.

Die folgenden neun Verse (bis v. 25) behandeln speciell die äußeren Vorkehrungen für die Herbeiführung des yoga-Momentes, insbesondere die Hülfe, welche die in einem Athem möglichst häufige Wiederholung des Wortes om dazu leistet.

bhûmibhâge same ramye sarvadoshavivarjite | kṛtvâ
manomayîṃ rakshâṃ japtvâ caivâ 'tha maṇḍalam || 17 ||

padmakam svastikam vâpi bhadraśanam athâpi vâ |
bad(d)dhvâ yogâsanam samyak uttarâbhimukha(h) sthitah
|| 18 ||

nâsikâpuṭam aṅgulyâ pidhâyaikena mârutam |
âkṛishya dhârayed agniṃ çabdam evâbhicintayet || 19 ||

17. „Auf einem ebenen, anmuth'gen, all'r Mängel baa-
ren Erdefleck | mach' er sein Herz zur Schutzwehre, und
murmele ein Diagramm: |

18. verschrânk' die Bein' nach Lotus-Art, nach sva-
stika-Form oder nach | Bequemlichkeit zum yoga-Sitz,
nordwärts mit dem Gesicht gewandt: ||

19. Schliesse das eine Nasenloch mit dem Finger,
zieh' nur durch eins | die Luft, halte das Feuer an und
denke an den (heil'gen) Laut.“ ||

17. rakshâ ist möglicher Weise im Sinne von mudrâ
als Name bestimmter Fingerstellungen zu fassen, vgl. Râma-
tâp. 1, 49 jnânamayîṃ mudrâm. — 18. Zu padmakam s. ob.
2, 47. Yog. 2, 46. Mârk. P. 39, 23ff.: et in tempore roû sedere
sive quadratum (quatuor genibus) sedent sive cum duobus ge-
nibus si (! wohl sive) cum ratione (eo modo) quod ei molestia
non sit: vgl. Sarvadarç. p. 174. Vedântasâra p. 26: „padma-
svastikâdîny âsanâni“. Râmop. 1, 85. — 19. Unter agni ist

entweder der Odem zu verstehen, oder besser wohl die dadurch bedingte körperliche Verdauungsthätigkeit? Anqu. zieht es als Objekt zum Folgenden: et pranou (d. i. den praṇava, das Wort om) formam (esse) caloris, quod in corde est, ut scivit, Oum (esse) Brahm cogitatione repraesentatum sibi faciat. Mit çabda ist eben der heilige praṇava gemeint.

om ity ekāksharam brahma om ity ekena recayet |
divyamantreṇa bahuṣaḥ kuryād ātmamalacyutim || 20 ||

„Die Silbe om ist's brahman selbst. Nur mit om laß' den Ath'm er frei. | Mit dem himmlischen Spruch oftmals schaff' er sich seiner Flecken Fall.“ ||

d. i. er wiederhole ihn recht oft, um aller Sünden und Mängel ledig zu werden; s. Yogasūtra 1, 27. 28.

paçcād dhyâyeta pûrvoktaṃ kramaço mantra(m) nirdi-
çet | sthûlâtisthûlamâtrâyâm nâbhim ūrdhvam¹⁾ atikra-
maḥ || 21 ||

„Hinterdrein denk' er dem zuvor gesagten Spruch, sprech' ihn in Reih'n. | In vollem, übervollem Maafs schreite aufwärts des Nabels er.“ ||

Der Spruch ist eben das Wort om: kaum daſs man es gesprochen, soll man über es nachdenken und es reihenweis immer wieder sprechen, so daſs — anders läſt sich das zweite Hemistich wohl nicht verstehen? — der dazu nöthige Schall, der eigentlich aus dem Leibe kommt, lieber gleich oberhalb des Nabels (nâbhim ūrdhvam statt nâbher ū.) bleibt (s. Râmop. p. 366). Was Anqu. will, ist mir nicht klar: in uno halitu attracto (quem retinuit) usque ad octoginta vices id (rò Oum) dicat: et quando hanc praxim ad perfectionem perducit, quâlibet quantitate quod potest dicat:

¹⁾ ? nâtimûrdham Cod.

et in tempore *roṽ* facere transire halitum ex umbilico cum supra (desuper) ut tulit, e via nasus faciat transire.

tiryag ūrdhvam adho dṛiṣṭīm vinirdhāya mahāmatih |
sthiraśthāyī viniḥkampas tadā yogaṃ samabhyaset || 22 ||

„Seitwärts, von oben und unten den Blick abkehr'nd der Weise drauf | feststehend, ohne Bewegung, sich hingebe dem Einsgefühl.“ ||

tāno ¹⁾ mātṛā tathā yogo dhāraṇā yojanaṃ tathā |
dvādaśamātro yogas tu kālato niyatasmṛitiḥ || 23 ||

„Hinzieh'n, Maafs, Einsgefühl zu dritt, Geistsammlung, Einigung zu fünf. | Zwölf Maafs aber hat's Einsgefühl der Zeit nach, das ist fester Satz.“ ||

Dieser Vers ist ziemlich dunkel. Nach Anquetil handelt es sich um fünf Dinge, die zur Versenkung nöthig sind, resp. um fünf Stufen derselben: 1) servatum habere halitum: ich habe dem entsprechend im Texte tāno con-jicirt: — 2) quantitate (temporis) servatum habere halitum, d. i. also eine geraume Zeit und zwar bestimmt sie das zweite Hemistich auf die zwölfmalige Aussprache des Wortes Oum (duodecim vicibus pronuntiare Oum): — 3) terminus (mensura, *ro* quantum) *roṽ* attrahere et terminus *roṽ* facere transire halitum: dies ist eine äufsere Umschreibung, in der That ist mit yoga der wirkliche Moment des Einsgefühls gemeint: — 4) cor in unā re (ligatum) servatum habere: — 5) *roṽ* djiwātma cum pramātma unum scire, also die betreffende geistige Handlung selbst.

aghosham avyāñjanam asvaraṃ ca, akāṇṭhatālvosh-
ṭham ²⁾ anāsikaṃ ca | arephajātam ubhayoshṭhavarjitaṃ ³⁾
yad aksharaṃ na ksharate kadācit || 24 ||

¹⁾ ? tāla Cod.

²⁾ yat (mit virāma) kaṇṭha° pr. m.

³⁾ eine Silbe zu viel! wohl varjam zu lesen.

tenāsau ¹⁾ paçyate mārṅam prāṇas tena hi gachati ²⁾ |
 atas tam abhyasen nityaṃ sanmārṅagamanāya vai || 25 ||

24. „Ohn' Klang, ohn' Vokale und Consonanten, ohne Kehl', ohn' Gaum'n, Lippen, ohne Nase, | ohne ein r, und beider Lipp'n entbehrend, welch' aksharam doch nie zu Grunde gehet, — ||

25. damit schauet er seinen Weg, damit gehet der prāṇa ihn. | Drum wiederhole man es stets zum Begehen des richtigen Weg's.“ ||

Das Wort om ist „diversis litteris et sonis immune“, man soll sich ja nach v. 4 bloß auf das tonlose m bei seiner Aussprache beschränken. Sein Licht aber leuchtet dem prāṇa, Lebensodem, daß er den richtigen Weg sehen und gehen kann: darum soll man es (tam hat der Text, wohl omkāram zu ergänzen? s. v. 2) fortwährend wiederholen. — Die Lippen sind in v. 24 zweimal genannt, etwa um, da ṃ eigentlich doch ein Lippenlaut ist, es besonders hervorzuheben, daß es hier doch kein richtiger Lippenlaut sei? die ganze Aufzählung in v. 24 ist äußerst insipide.

Die folgenden dreizehn Verse haben es nun theils speciell mit diesem prāṇa, dem Lebensodem der Einzelseele zu thun (v. 26., 32—38), theils enthalten sie (v. 27—31) Regeln und Verheißungen für den, welcher den yoga in der angegebenen Weise übt.

hriddvāraṃ vāyudvāraṃ ca ūrdhavadvāraṃ ataḥ param |
 mokshadvāravilāṃ caiva sushiram ³⁾ maṇḍalaṃ viduḥ || 26 ||

¹⁾ yenāsau sec. m.

²⁾ paçyati pr. m.

³⁾ sukhiram pr., susharam sec. Dies Wort, resp. sein Simplex sushī Höhle, Röhre, leite ich von der Grundform der ṽśvas, śvas ab, die mit unserem sausen identisch ist (eigentlich wohl ein onomatopoeon). Der Begriff des Fauchens hat sich in ṽśush zu dem des Trocknens entwickelt (s. auch sushī bei Wilson = drying), dessen Anlaut durch zend. hushka als dental gewährleistet ist: s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 285.

„Als Herzensthür, der Luft Thüre, und auch als aufwärts geh'nde Thür | so wie als Thür der Erlösung bezeichnet man den hohlen Kreis.“ ||

Es handelt sich hier nach Anqu. um die sushumṇā-Ader, welche als der Sitz des Lebensgeistes gilt (s. oben 2, 171—3 etc.) und somit die angegebenen Funktionen versteht. Die richtige Stellung dieses Verses wäre vor v. 38.

bhayaṃ krodhaṃ tathāḷasyaṃ ¹⁾ atisvapnâtijāgaram |
atyāhāram anāhāram nityaṃ yogi vivarjayet || 27 ||

anena vidhinā samyak nityaṃ abhyasyataḥ kramāt |
svayaṃ utpadyate jñānaṃ tribhir māsaḥ na saṃçayaḥ || 28 ||

caturbhiḥ paçyate devān ²⁾ pañcabhis tulyavikramaḥ |
ichayāpnoti kaivalyaṃ shashṭhe māsi na saṃçayaḥ || 29 ||

pārthivaḥ pañca mâtṛāṇi caturmâtṛāṇi vāruṇaḥ |
āgneyas tu trimâtṛāṇi dvimâtṛo mārutas tathā || 30 ||

ekamâtṛas tathākāçe ³⁾ hy ardhamaṭṛaṃ ca cintayet |
siddhiṃ kṛtvā tu manasā cintayed ātmanātmani || 31 ||

27. „Furcht, Zorn und ebenso Trägheit, zu viel Schlaf, zu viel Wachen auch, | zu viel Nahrung, auch zu wenig — der yogin stets vermeiden muß. ||

28. Wenn er in dieser Weise stets richtig ordnungsgemäß verfährt, | entsteht von selbst ihm das Wissen nach drei Monden, kein Zweifel sei! ||

29. Die Götter schaut er nach vieren, steht ihnen gleich an Kraft nach fünf, | erlangt nach Wunsch die All-Einheit im sechsten Mond, kein Zweifel sei! ||

30. Irdisch wird er, falls fünf Moren (dem om er giebt), zu Wass'r, falls vier: | feuerartig wird er, falls drei, und zu Winde, falls zwei (er giebt): ||

¹⁾ krodhaṃ mathā pr. manu.

²⁾ devam pr.

³⁾ *kāçe pr.

31. Falls nur eine Mor', zu Aether. Denkt er ihn ¹⁾ nur mit halber Mor' ²⁾, | die Vollendung mit dem Herzen erreich'nd er denkt, mit Geist im Geist ³⁾.“ ||

29. kaivalyam, liberationem absolutam puram obtinuit, ipsa forma entis fit, id est djiw âtma âtma evadit (p. 720).

— 30. si cum quinque matra (ṛṇ) pranou mashghouli facit, mashghouli modo (ṛṇ mashghouli) terrae obtinet, quod terra etiam quinque qualitates habet.

trinçatparvaṅgulaḥ prâṇo yatra prâṇaḥ pratishṭbitaḥ |
esha prâṇa iti khyâto brahma prâṇaḥ sagocaraḥ || 32 ||

açiti(h) shaṭçatam ⁴⁾ caiva sahasrâṇi trayodaça |
lakshaç caiko 'pi niḥçvâso ahorâtrapramâṇataḥ || 33 ||

32. „Dreißig Fingerglied der prâṇa, in dem der prâṇa ruht, beträgt. | Er eben wird prâṇa genannt. Brahman ist er, desselben Schlag's. ||

33. Einhundertdreizehn Tausende, sechs Hunderte und achtzig Mal — | so oft geschieht das Ausathmen in dem Zeitraum von Tag und Nacht. ||

32. parvâṅgula doch wohl im Sinne des sonstigen âṅguliparvan? Anquetil's Uebersetzung lautet: e podice sumptum cum extremitate (usque ad extremitatem) pectoris et initio gutturis, quod, quantitas triginta digitorum mediorum est, prani, quod in medio hujus (spatii) est, djiw âtma in eo sit (est). Dazu die Note (pag. 721): „hic agitur de digiti medii latitudine, quae, cum Indi generatim

¹⁾ den omkâra, praṇava.

²⁾ nur mit dem: sonus nasalis, nomen Oum terminans.

³⁾ oder: mit Selbst im Selbst. Sein Selbst geht im allgemeinen qualitätslosen Selbst auf: absoluta in Deum immersione (p. 720).

⁴⁾ Der Singular shaṭçatam 600 ist eine verhältnißmäßsig archaische Form, bedeutet als solche freilich sonst 106. Anquetil hat nur 100, nicht 600: sollte etwa açitiç ca çatam zu lesen sein?

manum (et proinde digitos) minus quam Europaei, latam, amplam habeant, dare potest, medio digito ad majus novem linearum supposito, 270 lineas seu 22 pollices 6 lineas, id est 1 ped. 10 poll. 6 lin.: et haec est e podice ad initium gutturis longitudo, in homine quinque pedum et duorum vel trium pollicum; quae quidem est (in itinere observavi) communis Indorum statura.“ Es wäre somit hier das Maafs des das Herz einschliessenden Mittelkörpers, nach Abzug aller Extremitäten, angegeben, insofern dieser eben als der Sitz der Seele gilt, wie er denn ja auch in den Brāhmaṇa durchweg direkt als ātman bezeichnet wird (s. oben p. 18 n.). — 33. Die angegebene Zahl 113680 (resp. 113180) Athemzüge für die Tagnacht, ergäbe blos circa 79 Athemzüge für die Minute! Anqu. indeß hat hier einen Zusatz (pag. 721), wonach es sich bei dieser Zahl darum handeln soll, daß die fünf sogleich speciell erörterten prāṇa ein jeder täglich 21600 Mal (in Summa somit 108000 Mal) durch die sushuṃṇā-Ader gehen (also nur 15 Mal in der Minute), während sie „in aliis venis 5180 vicibus¹⁾ actionem suam peragere censeantur“. Der Textlaut giebt hierzu zwar keinen Anlaß: aber auch der Sarvadarṇasamgraha p. 175 berichtet in ähnlicher Weise, daß die Zahl der Athemzüge, ṇvāsapraṇvāsayoḥ, in einer Tagnacht 21600 beträgt. Eine andere dort ebenfalls angegebene Zahl (bei welcher 900 und 2600 als Faktoren erscheinen) ist mir nicht recht klar.

prāṇa ādyo hṛidi sthāne apānas tu punar gude |
samāno nābhideṇ tu udānaḥ kaṇṭham ācṛitaḥ || 34 ||

¹⁾ Anquetil hat ja nämlich blos 113180, nicht 113680.

vyânaḥ sarveshu cāṅgeshu sadâ vyâvṛitya tiṣṭhati |
atha varṇâs tu pañcânâm prâṇâdînâm anukramât || 35 ||

raktavarṇamaniprakhyaḥ prâṇo vâyuḥ prakīrtitaḥ |
apânaḥ tasya ¹⁾ madhye ²⁾ tu indragopakasaṁnibhaḥ || 36 ||
samânaḥ tasya madhye tu gokshīrasphaṭikaprabhaḥ ⁴⁾ |
âpâṇḍura ³⁾ udânaḥ tu vyâno 'py arcsīsamaprabhaḥ || 37 ||

34. „prâṇa als erster im Herzen, der apâna im Hintern ruht, | im Nabelgebiet samâna, udâna nach der Kehle zieht: ||

35. in allen Gliedern der vyâna beständig durchziehend verweilt. | Nunmehr die Farben auch der fünf, prâṇa voran, der Reihe nach. ||

36. Einem rothfarbigen Juwel ⁵⁾ gleichend der prâṇa-
Odem heisst: | mitten darin der apâna, der Coccinelle
gleich ⁶⁾ an Farb': ||

37. in deſs Mitte der samâna, von der Farbe des
Milchkrystalls: | bläſſlich ⁷⁾ aber der udâna, der vyâna
gleicht der Feuerflamme'.“ ||

Nec mirum corporis ventorum naturam, locum, tam fuse
explicari, etiam colorem tradi; cum e vento vita oriatur, eo
servetur, et vento pran per cerebrum exeunte, homo
moriens rursus in hunc mundum redire et ibi diversas trans-
figurationes subire non coactus, statim beatitate fruatur.

yasyaisha maṇḍalam bhittvâ mâruto yâti mûrdhani |
yatra-yatra mriyê vâpi na sa bhûyo 'bhijâyate na sa bhûyo
'bhijâyate || 38 ||

¹⁾ apânamasya Cod.

²⁾ madhyam pr. m.

³⁾ apâ° Cod.

⁴⁾ sphuṭika Cod.

⁵⁾ cum colore ūakout (carbunculi).

⁶⁾ cum colore *rau* bherbhouti.

⁷⁾ ssandal-colore.

„Wenn dieser Odem den Hohlkreis durchbrechend aufsteigt in den Kopf¹⁾, | — wo immer der auch sterben mag, er nicht wieder geboren wird.“ ||

Pran cuiusvis, quod, e medio totius corporis, cerebrum ut aperuit, supervenit (illac exit), in qualibet terra quod moriatur, rursus is existentiam apparentem non sumit. — Zu maṇḍala s. v. 26. — mriyet ist eine ungewöhnliche Form, Passivum mit der Endung des Activs.

44. Baschkl. Vāshkala. Aus dem Rik, p. 366—71. Ein Capitel. Vergl. das über diese merkwürdige, sonst nirgendwo erwähnte Upan. bereits in den Ac. Vorl. p. 51 Bemerkte: der offenbar metrisch abgefaßte²⁾ Text derselben hat sich leider noch immer nicht aufgefunden. Medhātithi³⁾, der Sohn des Kaṇva³⁾, wird von Indra in Gestalt einer turma (militaris) mit Gewalt geraubt und zum Himmel entführt. Er befragt seinen Räuber während des Fluges, wer er sei (quisquis cum hac acri itione te videt non potest dicere, quod tu turma es (militaris): turmae aliae super terram gradiuntur: pes tuus ad terram non pervenit et pergit. Ulla persona cum hoc corpore ad mundos roṇ supra non it, et tu cum ipso hoc corpore ad mundos roṇ supra iens factus), wohin er ihn führe, weshalb er ihn seinem schlafenden Vater raube: er klagt sich selbst an, daß er wohl im Dienste der Götter etwas versehen haben müsse, da dieselben diese seine Entführung gestatteten und ihn nicht befreien. Indra antwortet ihm lächelnd und giebt sich ihm, in poetischer schwungvoller Darstellung, kund als

¹⁾ Beim Tode nämlich.

²⁾ Am Schlusse heist es: absolutum sit Oupnekhat Baschkel, mantr e Rak Beid (desumptum).

³⁾ Midhanatheh filium roṇ Kaḃour, Anquetil. Die Punktirung ist bei t (n) und n (b) falsch gewesen und das v (von Kaṇva) ist für r verlesen.

den Allgott, sich in ausführlicher Weise mit dem All identificierend: „Weil du, o Medhātithi! vormals: propter me multum mortificationem et tribulationem passus es, ad te, ideo ut ad verum pervenias, cum figura turmae (militaris) factus, veni. Cum via quā verum obtinent, tu illam ut obtinueris, cum ipsa hac via ad verum Ens pervenias. Forma lucis ego sum: sine cessatione ego sum: sine vinculo (universalis) ego sum: et quidquid fuit et est et est futurum ego sum: ego quod (qui) ego sum, tu quod tu es, ego et tu, et tu et ego, intellige quod omne ego sum: in hoc ullam dubium non affer: primum tu purus (simplex, non compositus, nihil sciens) fuisti; nunc coctus (informatus, edoctus) fis: amplius illum dubium ne fac.“ — Die sonderbare turma (militaris) ist offenbar ein Mißverständnis Anquetil's. Der persische Text muß ein Wort gehabt haben, welches sowohl diese Bedeutung hat, als dem indischen mesha, Widder, entspricht ¹⁾. Offenbar nämlich liegt hier eine andere Form der bereits im ersten Bande dieser Studien p. 38 erörterten Legende aus dem Eingange des Shāḍvīṇṇa-Brahmaṇa vor, nach welcher Indra, in Gestalt eines mesha, den Medhātithi Kāṇvyâyana geraubt haben soll: Medhātithim ha Kāṇvyâyanam mesho bhūtva jahāra ²⁾; und zwar ist dies eine Legende, deren erste Grundzüge bereits im Rik selbst (8, 2, 40), in einem der Tradition nach eben von Medh. Kāṇva selbst verfaßten Liede, er-

¹⁾ Nach Cowell's Mittheilung (diese Stud. 8, 480) hat das persische Manuscript der Calcutt. Bibl.: „at first: fauj, an army, but subsequently it has twice qūc, a ram“. Letzteres Wort wird in der Regel qūc oder qōc geschrieben, wo dann die Verwechslung (f und q, j und c) klar vorliegt.

²⁾ Sāyana zu Rik 8, 2, 40 pag. 311 citirt diese Stelle des Shāḍv. Br. mit Varianten; ebenso zu 1, 50, 1 pag. 466: und zwar lautet sie bei ihm: Medhātithim hi Kāṇvāyanim mesho bhūtva jahāra zu 1, M. hi Kāṇvāyanim m. bhūtva jahāra zu 8.

wähnt werden: itthā dhṛvantam adrivaḥ Kāṇvām Médhyâtithim | meshó bhûto 'bhí yānn áyaḥ ||

„Zu dem so recht andächtigen ¹⁾ Kāṇva Medhyâtithi, heran, | als Widder tretend, Schleudrer! komm'.“ ||

wie dieselben denn auch in dem solennen Beinamen: medhâtithi mesha, welchen Indra in der subrahmanyâ-Formel führt (s. eben das Shaḍv. Br. 1, 1, sowie Çatap. 3, 3, 4, 18. Taittir. Âr. 1, 12, 3) einen ihr Alter beglaubigenden Ausdruck finden. Ja, nach Sâyaṇa zu 1, 50, 1 wäre an diese Legende überall da zu denken, wo Indra im Rik als mesha bezeichnet wird, was indess wohl völlig verkehrt ist. Indra heißt vielmehr einfach nur ganz ebenso mesha, wie er vṛishan, vṛishabha genannt wird, als Spender nämlich und Geber reicher Gaben. Es erzählt übrigens Sâyaṇa dabei seinerseits die Legende in anderer Form: zwar auch, daß Indra in Widdergestalt zu Medhâtithi gekommen sei, aber nicht um ihn selbst, sondern um seinen soma zu rauben, zu trinken (Medhâtithim yajamānam indro mesharūpenâgatya tadīyaṁ somam papau, âgatya somam apahṛitavān). Auch dies ist offenbar nur eine Mißdeutung der bildlichen Textsprache. Denn in Wirklichkeit enthält der obige Rik-Vers gar nichts weiter, als die Bitte, daß Indra zum Kāṇva Medh. als Widder, d. i. mit recht reichen Spenden, kommen möge ²⁾. Wenn indessen die beiden letzten Worte desselben anders abgetheilt werden (nicht yānn áyaḥ, sondern): yān nayaḥ, so erhalten wir eine Textform, die zu der Legende des Shaḍv. Br. (wo Sâyaṇa das jahâra durch ninâya erklärt) paßt, und die somit in der

¹⁾ s. Bôhtlingk-Roth unter itthā. ²⁾ oder, wenn wir mit Sây. des betonten Verbums áyaḥ wegen das Relativum aus v. 89 fortgelten lassen müßten (was wohl aber nicht nöthig), den Bericht, daß Indra so zu K. M. gekommen ist. Sây. übrigens erklärt áyaḥ durch das Causat. agamayāḥ, läßt sich dabei aber offenbar durch die von ihm citirte Legende des Shaḍv. Br. leiten.

That wohl auch als deren eigentliche Quelle zu betrachten sein wird, so daß sich dieselbe hienach einfach als auf einem sprachlichen Mißverstâneniß beruhend ergeben würde. — Die Aehnlichkeit dieser Form der Legende nun mit der griech. Sage vom Ganymedes, ist eine so auffällige, daß ich schon früher nicht umhin gekonnt habe, darauf hinzuweisen. Ich möchte die Frage etwa so stellen: sollte es nicht möglich sein, daß jenes Mißverständniß der alten Legende durch eine Bekanntschaft mit der griechischen Sage von Ganymedes (resp. ihrer etwaigen sonstigen orientalischen Grundform) mit beeinflusst worden ist? Bei unserer Vâshkala-Upan. hier tritt jene, ja eben auch auf den Klang der Namen sich erstreckende Aehnlichkeit noch weit stärker hervor, als im Shâdv. Br., insofern es sich ja hier, wie bei Ganymed, um ein Hinaufholen des seinem Vater geraubten Jünglings in den Himmel handelt! Und wenn auch hier die Absicht Indra's eine weit edlere ist, als die des Jupiter, sein Wohlgefallen an dem Geraubten sich überhaupt gar nicht auf dessen körperliche Schönheit, sondern auf seine geistigen Vorzüge bezieht, so wird doch die Aehnlichkeit des Vorganges selbst dadurch nicht geschmälert. — Der umgekehrte Fall, die Annahme also, daß etwa die homerische, ihrerseits freilich wohl nicht ursprünglich griechische, Sage vom Ganymedes aus Indien stamme, resp. eine Aneignung der Legende vom Raube des Kâṇva Medhâtithi sei, wird jedenfalls durch das soeben über die völlig secundäre Entstehung dieser letzteren Form der Legende Bemerkte völlig ausgeschlossen.

Das metrische Citat (in çloka), welches Sây. im Schol. zu Taittir. Âr. 10, 64 der Vâshkalaçâkhâ entlehnt, bezieht sich auf die Vorbedingungen der pravrajâ (Bettelwander-

schaft), hat also mit unserer Upanishad nichts zu thun. Es lautet:

kuṭumbam putradârâṇṣ ca vedâṅgâni ca sarvaçaḥ |
yajnân yajnopavitam ca tyaktvâ gûdham caren munih || (iti
Bâshkalaçâkhâyâm âmananti).

45. Tschhakli. Nach Stenzler (ob. 2, 159) = Châgaleya? Aus dem Yajus p. 372—77. Ein Capitel. Wie die vorige, ist auch diese Up. einen annähernd alterthümlichen Charakter tragend. Leider ist weder ihr Text noch eigentlich auch ihr wahrer Name bis jetzt nachgewiesen. Stenzler's Vermuthung in Bezug auf letztern ist allerdings nicht unwahrscheinlich, vgl. über Chagalin, Châgaleyinas ¹⁾ oben 3, 258. 259. Müller, Anc. S. Lit. pag. 370; auffällig bleibt indeß doch, daß sich sonst gar keine Spur einer Upan. gerade eines solchen Namens gefunden hat.

Den Inhalt bildet die Beantwortung der Frage über den Zusammenhang zwischen Körper und Seele, und zwar ist die Darstellung ganz im Brâhmaṇa-Stil gehalten. — Die Weisen an der Sarasvatî (super mare Seresti, quod circa urbem Thaniser est) geboten, da sie ein Opfer bringen wollten, Einem aus ihrer Mitte, sich zu entfernen, weil er der Sohn einer Sklavinn sei. Seine Frage: was in ihnen sei, während er es nicht habe, beantworteten sie damit, daß sie Brâhmaṇa seien. „Nun aber, was in Euch ist das brahman? und was in mir ist nicht brahman.“ Sie antworteten ausweichend ²⁾: „Wer im Hause eines Brâhmaṇa geboren ist, des Werk der Brâhmaṇa thut, die im

¹⁾ Das sūtra der Châgaleyinas wird vom Comm. zu Çāṅkh. gr. 6, 1, 7 citirt: darin wird das Wort medha in der Schlachteformel des Opferrthiers als Femin. (medhi) verwendet.

²⁾ vgl. die ähnliche Darstellung in der Vajrasūcy-Upanishad.

Veda vorgeschriebenen Opfer verrichtet, der ist Brâhmaṇa.“ Da wies er sie auf einen Todten hin aus dem Geschlecht des Atri, der zu den Opfern des Naimisha-Waldes (? in urbe Nimkehar) gehört hatte und nun am Gestade lag: der sei auch ein Brâhmaṇa, habe alle Opfer verrichtet: warum betrachteten sie diese Leiche nicht als einen der Ihrigen? wenn der Körper den Brâhmaṇa mache, proinde hunc etiam Brahman sciatis. Auf die Antwort Jener: sie wußten nicht, quae res ex hoc mortuo ivit, quod hunc Brahman nunc non dicimus, frug er weiter: der Todte habe doch zu den Naimishīya gehört et omnes scientias sciebat et opera omnia faciebat. Illa scientia ejus, quid fuit? Beschämt gestanden Jene ihre Unwissenheit und baten ihn, sie als seine Schüler darüber zu belehren. Da lachte er und sagte: vos modum vestrum praetergredimini: defectuosus (vilis) magnos nobiles quomodo discipulos suos faciat? Nun, entgegneten sie, wenn er sie nicht zu Schülern annehmen wolle, so möge er doch ihnen den richtigen Weg zeigen, auf dem sie zur Erkenntniß gelangen könnten. Da wies er sie an die Weisen in Kherkhit (Kuruksheṭra?), welche similes parvulis annis (infantibus vitam) transigunt [hiemit sind wohl die Vâlakhilya gemeint?]. Sie machten sich auch insgesamt auf dahin und trugen diesen ihre Bitte um Belehrung vor. Ziemlich schnöde aufgenommen — vos magni estis et veteres annis (profecti aetate) estis et scientes estis et (librum) Beid scitis: et in hac urbe etiam vetus anno et sciens et magnus et roṇ Beid sciens sint: et domos magnas habent: quare ante illos non venistis et ante nos venistis? — erhielten sie den Bescheid, daß sie zunächst erst ein Jahr lang in ihrem Dienst (servitio) zu bleiben hätten: dann sollten sie Belehrung erhalten. Als

das Jahr um, nahmen ihre Lehrer sie bei der Hand, führten sie an den Weg und zeigten ihnen einen Wagen. In sokratischer Dialogform knüpft sich daran die Belehrung durch das Gleichniß: „der Wagenlenker sei die Seele, der Wagen der Körper, die Rosse die Sinne, die Stricke die Muskeln, das Holz die Knochen, die Wagenschmiere das Blut etc. Wie der Wagen aufhöre zu gehen, sobald der Wagenlenker ihn verlassen, so der Körper ohne Seele: von ihr verlassen, sei er Leichnam: *proinde vile corpus est et nobilis anima.*“ Da küßten sie ihren Lehrern dankbar die Füße: *nos ante vos ambas manus ut ligavimus stantes sumus.* — Hiemit ist die Erzählung zu Ende. Es knüpft sich daran aber sofort die Angabe, daß der Weise Tschhakli diese Legende berichtet habe und: *hoc* (das Folgende) *mantrhañ rōv* Beid (tum) *pronunciavit*, worauf dann diese seine metrische Wiederholung der obigen Lehre folgt: wie der Wagen ohne Wagenlenker nichts nütze sei, *ipso hoc modo totum corpus cum utensilibus et instrumentis suis, e rōv separatam esse unam animam, nullius actionis et vanum est: etsi tota familia mortuum lapsum videt et planctum facit, nullum ei commodum praestare possunt.*

Was den Eingang unserer Upanishad betrifft, so habe ich bereits oben 2, 311. 312 auf eine entsprechende Legende im Ait. Br. 2, 18. Çâṅkh. Br. 12, 3 hingewiesen, dieselbe resp. in ihrem Wortlaute aufgeführt. Wir begegnen ähnlichen Angaben auch sonst noch mehrfach in den Br. So wird z. B. im Pañcav. Br. 14, 6, 6 von einem Streit zwischen den beiden Kaṇviden (Kāṇvyau) Vatsa und Medhâtithi berichtet, von denen der Letztere dem Ersteren vorwarf, er sei kein brâhmaṇa, weil der Sohn eines Çûdra-Weibes. Da schlug ihm Vatsa die Feuerprobe darüber vor (*ritenâ 'gnim vya-*

yâva, Mâdh. viçeshena gachâva praviçâva), wer von ihnen Beiden brahman-kundiger (brahmîyân) sei. Mit dem vâtsam (sâman) unterzog er sich derselben (vâtsena Vatsavyait, Mâdh. agnim prâviçat) und es ward ihm kein Haar gekrümmt (tasya na loma canaushat): wie es dem Medhâtithi erging, der das maidhâtitham (sâman) verwendete, wird nicht berichtet ¹⁾. — Ueber die Belehrung von fünf weisen Brâhmanen durch Açvapati, den Kekaya-König, im Çatap. Brâhm. 10, 6, 1, 1ff. und in der Chândogyopan. 7, 11—24, s. diese Stud. 1, 179. 265, und über die Belehrung des Driptabâlâki Gârgya durch Ajâtaçatru den Kâçi-König Çatap. 14, 5, 1, 1ff. Kaushît. Upan. 4, 1, oben 1, 212. 419—20. Während Ajâtaçatru es ablehnt, daß Gârgya sich ihm als Schüler nahe: pratilomaṃ vai tad yad brâhmaṇaḥ kshatriyam upeyât, und dem Fragenden seine Lehre auch ohne dergl. Förmlichkeit mittheilt, erläßt Açvapati seinen Schülern dieselbe nicht, und auch der Pañcâla-König Pravâhaṇa verlangt dieselbe (Çatap. 14, 9, 1, 10. Chândogyp. 7, 3—10) von dem ihn um Belehrung angehenden Gautama Âruṇi. Pravâhaṇa erscheint auch noch in einer andern Legende der Chândogyop. 3, 8 (s. diese Stud. 1, 193. 255) als Lehrer zweier Brâhmanen. Alle diese die Hoheit des Wissens über die Geburt darstellenden Legenden ²⁾ sind offenbar alterthümliche, aus dem Leben gegriffene Stoffe, trefflich geeig-

¹⁾ Im Pañc. 8, 5, 11 wird wenigstens von der Ausstoßung eines sattra-Mitgliedes in die Wüste vermuthlich auf gleichen Grund hin, berichtet: Çyâvâçvam Ârcanânaṣaṃ sattram âsinaṃ dhanvo 'davahant, sa etat sâma 'paçyat, tena vṛiṣṭim asrijata, tato vai sa pratyatishṭhat, tato gâtum avindata |

²⁾ Hieher gehört auch etwa die Legende vom Jânaçruti Pautrâyaṇa in der Chândogyop., worin derselbe vom Sayugvan Rayikva (Raikva) als Çûdra bezeichnet und dennoch schließlich mit der saṃvargavidyâ betraut wird. Das Vedântasûtram freilich (I, 3, 34. 35) sucht dies wegzu erklären: ebenso natürlich Çamkara dazu pag. 318. 19 und zur Chândogyop. p. 241. 42. 44 (ed. Roer, pag. 68 der Uebers. von Râjendra-Lâla-Mitra).

net zur Verwendung für die dem gleichen Streben huldigenden Upanishad. Ihren Gipfelpunkt erreichen dieselben einmal in den Legenden von der weisen Gârî Vâcakanvî, also einer Frau, die sogar den Yâjnavalkya in Verlegenheit brachte (s. diese Stud. 1, 84), und sodann in jener Legende des Pañcaviṅṣabr. 13, 3, 24 (s. Manu 2, 151 ff.) von dem mantra-Verf. Çiçu Âṅgirasa, der seine eigenen väterlichen Verwandten, die aber nicht mantrakṛit waren, mit „Söhnchen“ anredete, und auf ihren Vorwurf des adharmas sich auf seine Würde als mantrakṛit berief, wie denn auch die Götter, an deren Ausspruch Jene appellirten, zu seinen Gunsten entschieden: Çiçur vâ Âṅgiraso 'mantrakṛitâm mantrakṛid âsit, sa pitṛin putrakâ ity âmantrayata | tam pitaro 'bruvann, adharmam karoshi yo naḥ pitṛint sataḥ putrakâ ity âmantrayasa iti | so 'bravid, aham vâva pitâ 'smi yo mantrakṛid asmiti | te deveshv aprichanta, te devâ abruvann: esha vâva pitâ yo mantrakṛid iti | tad vai sa udajayat. | Vgl. hiez u auch den schönen Spruch Vs. 32, 9 mit dem Schlusse: yas tâni veda sa pituh pitâ 'sat (Ath. 2, 1, 2. Taitt. Âr. 10, 1, 3), sowie den Spruch des Indra im Kâṭhaka, diese Stud. 3, 462.

Der Vergleich des Leibes mit einem Wagen, der Seele mit einem Wagenlenker findet sich noch sonst in den Upanishad wieder, z. B. in der Kâṭhaka Up. 1, 3, 3—6 (diese Stud. 2, 205), Çamkara zu Vedântas. p. 337. 638.

46. Tark. Târaka. Aus dem Atharvan p. 378—79. Ein Capitel. Der Text liegt nicht direkt unter diesem Namen vor: auch wird die Up. nirgendwo sonst erwähnt, falls nicht etwa die târasârop., die 91ste in Elliot's Liste (s. oben 3, 325), heranzuziehen ist. Sie findet sich aber fast völlig identisch, obschon allerdings mit einigen entsprechen-

den Zuthaten, als §. 2 der Rāmottaratāpanīyopanishad wieder, so daß wir ihren Text, nach Abzug dieser letzteren, wohl ohne Weiteres von dort, wo sie offenbar eine sekundäre Verwendung gefunden hat, direkt wieder herzustellen im Stande sind. Ich verweise hierfür auf meine Abhandlung über diese Up. p. 333—7. — Den Inhalt bildet die Belehrung des Bharadvāja durch Yājñavalkya über die aus allen Schrecken des saṃsāra rettende, ans andere Ufer hinüberführende Kraft des heiligen Lautes om, ganz nach Art der Atharvaçikhā (s. diese Studien 2, 55). Er besteht aus sechs Theilen, den drei Lauten a, u, m nämlich, sodann der halben mâtṛā, welche über deren drei mâtṛā hinausgeht, fünftens dem Punkt (vindu) darüber, und sechstens dessen Klange nâda. Die richtige Kenntniß desselben als identisch mit Brahman selbst entsühnt von allen Sünden, sogar vom Brâhmaṇa-Mord, der Embryotödtung etc. Der Kundige überschreitet die Welt, überschreitet Alles, geht in das Ewige, avimukta (s. ob. 2, 14. 73—77), ein, wird groß, erlangt die Unsterblichkeit.“ Dieser letztere Ausdruck ist von besonderem Interesse: danach wird somit das Aufgehen in brahman ausdrücklich als ein ewiges Leben betrachtet. Nach dem schol. zu Rām. bezieht sich das Eingehen in das avimuktam auf die durch Erkenntniß der Einheit der Allseele mit der Einzelseele schon bei Lebzeiten zu erreichende Erlösung (jīvanmukti), die Unsterblichkeit dagegen auf die körperlose Erlösung (videhamukti), das völlige Aufgehen in der Allseele. Die Bezeichnung des letzteren nun als „Unsterblichkeit“ erscheint fast als eine Annäherung an die Wünsche und Vorstellungen des Volks. (Auch das Vedāntas. schließt ja übrigens mit einer ähnlichen Lohnverheißung, des videhakaival-

yam nämlich (= der videhamukti) für den, welcher das brahman als nirguṇa „völlig absolut“ erkennt, und der brahmalokasthiti für den, welchem es immer noch als sa-guṇa „mit Attributen behaftet“ erscheint.)

47. Arkhi. Ārsheya (?). Aus dem Atharvan pag. 380—86. Ein Capitel. Liegt im Texte nicht vor und wird nirgendwo sonst erwähnt. Verhandlungen einer Brāhmaṇen-Versammlung über das Wesen des brahman, in alterthümlicher Weise. Viṣvāmitra, Jamadagni, Bharadvāja, Gautama, Vasishṭha nehmen nach der Reihe das Wort, je immer der Folgende gegen den Vorhergehenden, dessen Darstellung mit großer Animosität als ungenügend bezeichnend. Viṣvāmitra erklärt *illud quod in terra et coelo est* für das brahman. Jamadagni entgegnet, dies sei nicht das brahman selbst, nur ein vergänglicher Theil desselben. Seine eigene Erklärung des brahman, als dessen, worin Himmel und Erde sich befinden, möge man es ākâṇṇa oder wie sonst nennen, weist Bharadvāja wegen der damit gegebenen Beschränkung auf die Innerweltlichkeit zurück, und findet das Brahman vielmehr im Sonnenlicht. Aber, wirft Gautama ein, dies sei ja auch nur ein Theil des brahman, dessen Geboten folgend. Wenn er dann seinerseits den Blitz als das brahman bezeichnet, so wird er dafür von Vasishṭha scharf angelassen. Des Letzteren eigene Erklärung des brahman geht dahin, daß es das Undefinirbare sei, *de quo non possunt dicere, hoc et illud est*, der ātman, endlos, alterlos, ohne Diesseit und Jenseit, nicht außen, nicht innen, allwissend, reines Licht, ohne Hunger und Durst, alles in sich absorbierend, König des Alls etc. Er beruft sich dafür auf die „nati (poster) roṇ K'hak“ (var. l. Kapl, d. i. Kapila!), welche wegen der Auffindung

dieser Erklärung dem Vaiṣvānara (Beischvantr), Feuer, ihre Verehrung dargebracht hätten. Als Eigennamen dieses ātman nennt er Andri, d. i. indra (! vergl. oben pag. 39 und unten pag. 53). Diese Erklärung des Vasiṣṭha fand den Beifall der Anwesenden und sie wurden seine Schüler. — Die Upanishad schließt offenbar mit den Worten: agnaye nama (humilis submissio), indrāya namaḥ, prajāpataye namo, brahmaṇe namaḥ.

48. Pranou. Prāṇava¹⁾. Aus dem Atharvan, pag. 387—402. Drei Capitel (brāhmaṇa genannt!). Ebenfalls im Texte nicht vorliegend, noch irgendwo sonst erwähnt. — Das erste „Brāhmaṇa“ handelt von den Bestandtheilen und der Hoheit des Wortes om, eben des prāṇava. Das brahman liefs den brahman aus einer Lotusblume hervorgehen. Kaum geboren dachte dieser nach über das om und dessen Theile. Das a entspricht der Erde, dem Feuer, den Pflanzen, dem Ṛigveda, der Formel bhûr, der gâyatrî, dem trivṛitstoma, dem Osten, den beiden Frühlingsmonaten, der Sprache und der Zunge: das u, das m und die vierte halbe mâtṛâ, fünftens der nasalische Klang stehen in gleicher Weise den entsprechenden Welten, Göttern, Veda, Metra etc. gegenüber, wie sich dieselben ja in ähnlicher Gruppierung oft genug sonst noch, von den drei Yajus-Texten abwärts, aufgezählt finden: als vierte Gottheit (nach agni vāyu sūrya) der Mond, als vierter loka das Wasser, als fünfter Veda „et responsiones et quaestiones (libri) Beid²⁾; et mantrah magna; et Oupnekhatta; et praeceptum (vel) prohibitum (libro) Beid“: die Reihenfolge der

¹⁾ s. diese Stud. 2, 394. 3, 326, während ich 1, 249. 285 Pranou irrig mit der Prāṇa resp. Prāṇāgnihotra-Up. identificirt hatte.

²⁾ wohl vākovākyaṃ?

Metra ist: (gāyatrī) trishṭubh, jagatī, anusṭubh, brihatī. — Der praṇava ist das brahman selbst, der Samen des Veda: ist am Anfang und Ende aller Sprüche zu recitiren etc. Welcher Brāhmaṇa irgend etwas wünscht, der möge drei Tage lange „paupertatem“ (wohl brahmacaryam?) üben, und auf Stroh mit dem Gesicht nach Osten sitzend täglich tausend Mal in seinem Herzen des praṇava gedenken, so wird ihm Alles zu Theil, was er begehren mag. — Das zweite „Brāhmaṇa“ (pag. 391—2) giebt eine Legende, in welcher der Praṇava geradezu personificirt auftritt. Als die Asura Indra's Stadt Soudha (? ob Sobha? vergl. diese Stud. 2, 38 n.) bestürmten, erschauten die in Angst versetzten Götter „filium magnum Creatoris quod Oum est“ und baten ihn um Hülfe. Er gewährte sie ihnen, aber nur unter der Bedingung, daß die Veda-Leser den Veda nicht lesen dürften, ohne zuvor ihn ausgesprochen zu haben, und daß, falls sie dies versäumten, der Veda ihnen nichts helfen solle. Idcirco in omnibus actionibus *ro* Pranou oportet pronuntiare: quisquis hoc Pranou non scit, nihil agere potest. — Im dritten „Brāhmaṇa“ beantwortet Prajāpati sechsunddreißig an ihn über die Natur und das Wesen des „oum“ gerichtete Fragen. Anquetil bemerkt hiezum (pag. 394): haec *ro* Oum seu Pranou, magni Creatoris filii, Dei nominis, pronunciationis et efficaciae expositio, conferri potest cum Hebraeorum super tetragmate, nomine Jehova, praecipuo Cabbalae practicae Judaeorum praesidio, commentariis (Johan. Christoph Wolfii Bibliothecae Hebraicae 1715—1733, vol. II, p. 1215).“ Es sind in diese Darstellung auch einige Legenden verflochten. So heit es zunächst auf pag. 396: e recentibus in regno *ro* Kanoudj doctus, facundus Anheh(?) nomen habebat: . . a rekheshi-

rân illius temporis petiit quod quanam ratio *roû* pronunciare *ro* Pranou est; und auf pag. 398 wird berichtet, daß nach dem Verlauf des Satyayuga und der Tretâ bei Beginn des Dvâpara yuga verschiedene Weisen, in Unsicherheit darüber, wie bei mangelndem Verständniß der drei Veda die Frucht des Opfers zu wahren sei, sich um Belehrung an Atharvan gewendet hatten. Seine Auskunft ging dahin, daß durch die Aussprache des Wortes „oum“ am Beginn eines Veda-Textes derselbe in seiner Wirksamkeit geschützt werde. Daran knüpft sich eine Wiederholung der Angaben des ersten Capitels, daß die 3½ Laute des oum den vier Veda, den vier Göttern agni, vâyu, sûrya, candra, den vier Metren gâyatî, trishţubh, jagatî, anushţubh, den vier Welten Erde, Luft, Himmel, Wasser entsprechen. Wegen der Identification der letzten halben mâtrâ mit dem Wasser und dem Atharvaveda hat Vyâsa, heißt es weiter, verordnet, daß am letzten Tage des (Regenmonates) çrâvaṇa, quoad, a sciente (librum) Athrban Beid, opus quod determinatum est, discant, oportet quod ullum (librum) Beid non legant¹⁾: und hieran knüpft sich nun eine Erhebung des Atharva-Veda über die übrigen drei Veda. Während der Sâma-Veda, der unter diesen der hervorragendste sei²⁾, doch nur cum derelictione voluptatis et (cum) selouk (d. i. tapas) legenti fructum largitur, trägt das Studium des Atharvan Frucht auch ohne selouk und derelictione voluptatis (eine in einer Upanishad etwas kuriose Empfehlung!). Denn wer ihn kennt, kennt auch die andern drei, die in ihm mit inbegriffen sind. Die Kenntniß des Pranava, der den Anfang des Atharva-Veda

¹⁾ vgl. Naksh. 2, 338. 9.

²⁾ s. diese Stud. 8, 233.

bildet, vermittelt das Verständniß der Einheit des jivâtman und des âtman. — Quisquis has quaestiones (et responsiones) bene verificatas ostendit, is omniscius fiat sciens omnes quaestiones et responsiones efficitur.

49. Schavank (Savank). Çaunaka (?). Aus dem Atharvan, pag. 403—11. Ein Capitel. Ebenfalls weder im Texte vorliegend, noch irgendwo sonst erwähnt. Eine am Schluß auf den Schavank rekheshir zurückgeführte Darstellung der Hoheit des Praṇava in alterthümlichem, mythischem Gewande. Die Asura erlangten dreimal, beim Früh-, Mittag- und Abendopfer den Sieg über die Götter dadurch, daß sie die je mit dem Opfer beschäftigten Weisen der vasu, rudra und âditya dabei überfielen, und, von den Erschreckten je mit einigen Tropfen Opferschmalz, Wasser und resp. Opfergrashalmen abgefunden, mit Hülfe dieser Dinge eben die Oberhand in dem darauf folgenden Kampfe mit den Göttern erhielten. Indra indessen entriß ihnen immer wieder den Sieg durch die drei Metra gâyatṛî, trishṭubh, jagatî, die er, da sie allein sich nicht getrauten, je in Begleitung resp. unter Voranstellung des Praṇava gegen die Asura absandte, so zwar, daß diese zuletzt nicht wieder im Stande waren sich zu sammeln. Der Praṇava seinerseits nun gewährte seine Hülfe stets nur je unter einer Bedingung ¹⁾, das erste Mal z. B. unter der, daß fortan in omni actione exordium a me fecerint, und es knüpfen sich hieran nun die höchsten Lobpreisungen für ihn: er wird mit indra selbst identisch genannt, alle Veda, alle Opferwerke enthaltend etc. Insbesondere wird die den

¹⁾ mihi ex hoc auxilio (τοῖς) Fereshteha quid emolumenti est perventurum?

Schluss bildende halbe mātṛā verherrlicht, als: vis et semen et lux et *rò* sine cessatione et *rò* sine defectu, omne ipsum illud est. Als Bekräftigung werden zwei Veda-Sprüche (in mantr alio *roṽ* Beid etiam memoratum est) herangezogen. Nach dem ersten hat der Praṇava vier Hörner (die $3\frac{1}{2}$ mātṛā), drei Füße (a, u, m), zwei Köpfe (a+u, als eins gesprochen = o, und m mit dem nasalischen Nachklang als eins gesprochen), sieben Hände (die sieben svara), ist dreifach gebunden (mit den drei Göttern, drei Feuern, drei Welten, drei Veda) etc. Nach dem zweiten ist Indra der gewaltige Herr aller Götter, der Praṇava aber mit Indra identisch.

50. Nersingeh Atma. Nṛisīṇha. Aus dem Atharvan, pag. 412—54. Neun Capitel, khaṇḍa genannt. Es entspricht dieses Stück nur dem zweiten Theile der nṛisīṇhatāpanīyopaniṣad, wie sich denn in der That auch nur dieser zweite Theil, Bergstedt's Abschrift wenigstens zufolge, aus welcher (s. oben 1, 301) meine Copie genommen ist, unter den in E. I. H. 1726 (= I) enthaltenen Upan. vorfindet. Die hiesige Handschrift (Chambers 258 = A) enthält dagegen beide Theile, und zwar wird der erste darin seinerseits in fünf einzelne „upaniṣad“ zertheilt, mit in summa 26 (7+5+2+3+9) Unterabtheilungen. Nach Colebrooke 1, 5 nehmen die sechs „Upaniṣad“ der beiden Theile die 29ste bis 34ste Stelle in der solennen Reihe der 52 Atharva-Upaniṣad ein ¹⁾.

Beide Theile sind trotz mannichfacher Beziehungen

¹⁾ In A ist die erste Upaniṣad des pūrva-Theiles mit der Zahl 28(!), die vierte mit 36(!), die fünfte richtig mit 33 markirt. Die zweite und dritte sind ohne dergl. Marke und auch am Schlusse des uttara-Theiles findet sich keine dergl. vor.

und sogar einzelner ganz identischer Stellen dem Inhalte nach völlig von einander getrennt. Da sie indessen denn doch einmal zu einander gerechnet werden, so ergänze ich hier Anquetil's Defekt und gebe beide Theile zusammen. — Die große Differenz derselben von einander liegt klar vor Augen. Das pûrvatâpaniyam ¹⁾ ist rein exoterisch, hat es nur mit der Glaubensformel einer Sekte zu thun, welche als höchsten Ausdruck, erhabenste Form der Gottheit die nṛisinha-Form Vishnu's feiert, und steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt der yoga-Lehre. Das uttaratâpaniyam dagegen ist rein esoterisch, hat es nur mit der Identität der Allseele, des höchsten âtman, resp. brahman, mit dem All, insbesondere unter dem Bilde ihrer Identität mit der heiligen Formel om, deren einzelne Theile ihrerseits als das All in sich schließend dargestellt werden, zu thun, und steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt der Vedânta-Lehre. Das nṛisinha-Credo, resp. die Identificirung des höchsten brahman mit dem nṛisinha der Sekte, durchzieht allerdings auch das uttara-tâpaniyam, doch mehr als ein Beiwerk und Ausputz, beigegeben, um demselben die Stellung als Ausdruck der Geheimlehre der Sekte zu sichern.

Dafs das uttaratâpaniyam später abgefaßt ist als das pûrvatâpaniyam, wird wohl schon eben durch seine Stellung als zweiter Theil angedeutet ²⁾, bewiesen aber, oder wenigstens in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, durch mehrere specielle Gründe. So zunächst durch den Um-

¹⁾ über diesen Namen s. das im Eingange meiner Abhandl. über die Râmatâp. Up. p. 271 Bemerkte.

²⁾ zum wenigsten das Gegentheil dadurch wohl a priori definitiv ausgeschlossen.

stand, daß das pūrvatāpanīyam sich vielfach, oft freilich in höchst ungeeigneter, mißverständlicher Weise, mit allerlei Reminiscenzen aus dem Veda —, insbesondere aus dem Taittiriya-Yajus, resp. dem Taitt. Âranyaka, dem es mehrere Stellen ganz entlehnt hat ¹⁾ — ausputzt und verbrämt, womit jedenfalls, wieviel Gewicht man auch auf die Absichtlichkeit dieses Verfahrens legen mag, denn doch auch immerhin eine gewisse zeitliche Annäherung an die letzten Ausläufer des Veda gegeben scheint ²⁾. Im uttaratâp. dagegen ist von dergl. Angaben, resp. einem Streben nach Beglaubigung durch den Veda, nichts mehr zu finden: denn die wenigen Fälle, in denen der Ausdruck darin anscheinend Reminiscenzen aus dem Bṛihad-Âranyaka enthält (s. 2, 8. 14. 6, 8), betreffen Wörter, welche in die Terminologie der Vedânta-Lehre überhaupt Eingang gefunden haben, und brauchen daher hier nicht direkt als dergl. Reminiscenzen aufgefaßt zu werden. Auch die Citate, welche das pūrvatâp. als solche enthält, und durch řicâ 'bhyuktam (4, 2, 4. 5, 2, 10. 9, 9), řishinoktam 3, 1, 9. 2, 3, tasyaishâ bhavati 1, 1, 6, tad eshâ 'bhyuktâ 1, 1, 2 aufführt, sind wirkliche vedische Citate: diejenigen dagegen, welche das uttaratâpan. durch tad etau çlokau bhavatah 4, 7. tad esha çlokaḥ 6, 10. 7, 16. 9, 33 anführt, sind versus memoriales mystisch-sektarischen Ursprungs. — Von besonderer Bedeutung sodann ist der Umstand, daß einige Stücke der Darstellung, welche

¹⁾ s. das zu 1, 1, 1—3. 5. 6. 4, 5. 6, 1. 7, 1. 2, 5, 1—11. 3, 2, 1. 4, 2, 1. 2. 6. 10. 5, 8, 2. 9, 1—7 Bemerkte. In 1, 6, 1 wird die nṛsiṅha-Lehre geradezu als aus dem Yajurveda zu lernen (yajurvedavâcyaḥ), und in 4, 2, 1 ein Beiwerk des nṛsiṅha-Credo, das in der That im Taitt. Âr. sich findet, als yâjushî bezeichnet.

²⁾ Hierbei sind denn auch wohl die mehrfachen sprachlichen und sonstigen Beziehungen, welche zur maitrâyaṇī-Upan., sowie zu den Atharvapariçishṭa bestehen, geltend zu machen.

in beiden Theilen sich vorfinden (so pūrv. 2, 2 und 4, 1 in utt. §. 3 und §. 1), in dem ersten Theile diejenige Gestalt zeigen, welche als die ursprüngliche erscheint, resp. sich auch anderweitig, in der Atharvaçikhop. und der Māṇḍūkyp. nämlich, nachweisen läßt, während sie im zweiten Theile mit Zusätzen verbrämt sind, deren secundärer Charakter klar am Tage liegt. — Endlich könnte auch etwa noch geltend gemacht werden, daß das pūrvatāp. (s. zu 3, 1, 1) den Vocativ von bhagavant in der älteren Form bhagavas verwendet, während das uttaratāp. die secundäre Form bhagavan gebraucht: es finden sich indessen theils beide Formen anderweitig (im Çatap. Br.) geradezu neben einander vor, so daß auf die gröfsere Alterthümlichkeit der einen jedenfalls nicht gerade großes Gewicht zu legen ist, theils könnte man auch allenfalls für das pūrvatāp., seiner Neigung zu vedischen Anklängen gemäß¹⁾, absichtliche Verwendung der obsoleteren Form annehmen, womit dann natürlich dieselbe nur in soweit chronologische Tragkraft hätte, in wie weit eine dergl. jener Neigung selbst überhaupt beizumessen sein wird.

Mit der aus dem Angegebenen in der That wohl genügend erhellenden Posteriorität des zweiten Theiles nach dem ersten Theile ist denn aber freilich noch nicht viel gewonnen, und wenden wir uns daher nunmehr zur Aufsuchung derjenigen Data in dem Inhalt der Upan., welche für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit überhaupt irgend von Bedeutung erscheinen.

Bei der grofsen Verschiedenheit des Gegenstandes so-

¹⁾ der wohl auch die mehrfache Verwendung des Wortes brahmavādinās zuzuschreiben ist (s. 2, 5, 10. 3, 6. 3, 1, 5), sowie der Gebrauch von vai statt hi.

wohl, wie der Darstellung — welche letztere im pûrvatâp. weit klarer und einfacher ist, während das uttaratâp. sich theils in vielfachen Ellipsen und Sprüngen, theils in ungemessener Häufung von Beiwörtern und Appositionen gefällt — sind im Ganzen nur wenige sprachliche und sonstige Berührungspunkte zwischen beiden Theilen vorhanden. Der wichtigste jedenfalls ist die gemeinsame Nennung der Göttertrias: brahman, vishṇu, rudra¹⁾, resp. deren Unterordnung unter den als nṛsiṅha verherrlichten Allgeist. Der dritte Name der Trias erscheint dabei in wechselnder Gestalt: neben der offenbar ältesten Form rudra nämlich pûrv. 2, 2, 3. 5, 3, 3 (9, 5). utt. 3, 4. 11. 14., erscheint auch maheçvara pûrvat. 4, 3, 3, 5, 2, 9., iṣāna utt. 9, 10 (wo die abweichende Reihenfolge: vishṇu, iṣāna, brahman), çiva utt. 9, 5. — Sodann ist aus der gemeinsamen Darstellung im pûrvatâp. 2, 2, 4. utt. 3, 5 (welche ihrerseits übrigens vermuthlich älterer Quelle entlehnt ist) die Nennung des agni samvartaka, des weltzerstörenden Feuers, als des vierten Complements der Trias, resp. somit die Vorstellung von periodisch wiederkehrenden Weltzerstörungen durch Feuer (vgl. im uttaratâp. auch noch 2, 9. 7, 13) hervorzuheben. — Endlich ist zu bemerken, daß die Legende von der Tödtung des Hiranyakaçipu durch die Mannlöwenform Vishṇu's von beiden Theilen der Upanishad völlig ignorirt wird.

Was sodann die aus dem Sprachgut und Vorstellungskreis beider Theile je für einen jeden allein von chronolo-

¹⁾ vergl. Maitrâya. Up. 6, 5, 8. 26. 5, 1. 2., an welcher letzteren Stelle (Cowell p. 73. 74) rudra als tāmaso 'ñçaḥ des prajāpati, brahman als dessen rājaso 'ñçaḥ, und vishṇu als sāttviko 'ñçaḥ desselben bezeichnet ist (vgl. Anqu. zu uttaratâp. 9, 5), wie denn Vishṇu auch ib. 6, 13 (bhagavato vishṇoḥ) und 23 (vishṇusamjñitam) geradezu als höchstes brahman verherrlicht wird.

gischer Tragweite erscheinenden Data betrifft, so ist etwa Folgendes herauszuheben.

Das pūrvaṭap. bezeichnet das nṛisinha-Credo als die einzige „Thür zur Erlösung“ während des kali (1, 5, 7), als einziges Rettungsmittel aus dem Weltkreislauf, saṃsāra (1, 5, 5. 2, 1, 1. 2), direkt zum sichtbaren Erschauen der Gottheit (1, 5, 6), resp. Gottes (4, 3, 37. 38) führend, das bloße Denken an welchen schon von denen, die an ihn glauben (svabhaktānām), Tod und Abertod abwendet. Neben resp. unter dem, so in rein monotheistischer Weise verehrten nṛisinha, nṛikesari erscheinen auſser der trimūrti-Trias (s. ob.) auch deren Frauen: sarasvatī, ṛi, gaurī (4, 3, 8—10). Von den 1, 6, 1 aufgeführten Namen kṛṣṇa-pīṅgala, ūrdhvareta, virūpākṣha, ṣaṃkara, nīlaloḥita, pīṇākin sind die ersten drei in ihrer vorliegenden Zusammenstellung allerdings dem Taitt. Ār. entlehnt, somit zunächst nur für dieses beweiskräftig: indessen theils ihre hiesige Gruppierung mit den drei folgenden Namen, theils die Verwendung aller sechs Namen als Beiwörter nṛisinha's ist auch für unsere Upanishad von Bedeutung, insofern nämlich darin offenbar die Absicht sich kundgiebt, die Ehrennamen Īiva's der nṛisinha-Sekte einzuverleiben ¹⁾, resp. das

¹⁾ Ähnlich wie der Name amvikā 3, 1, 9 der lakṣmī zugetheilt wird. Wenn letztere daselbst auch mit der avidyā gleichgesetzt wird, so ist hierbei die Absicht offenbar dieselbe, die uns 3, 1, 3 entgegentritt, wo es sich nämlich darum handelt, eine Verschmelzung der yoga-Doktrin von der cākti des nṛisinha mit der Vedānta-Lehre von der māyā herzustellen: ähnlich wie 4, 3, 6 — 7. 11. 12 neben den drei Göttern des Trimūrti und ihren drei Frauen auch noch der puruṣa und die prakṛiti der Sāṃkhya-Lehre, der iṣvara und die avidyā der Yoga-Lehre als Formen des nṛisinha aufgezählt werden. — Als Namen der Gemahlinn Viṣṇu's kennt unser Text noch an der leider sehr verderbten Stelle 3, 1, 9 die Namen ṛi, lakṣmī, omalā(?), go(?) und indrasenā(?), und in 4, 2, 6 auſser lakṣmī die Namen nahā-lakṣmī und kālakarṇi (welches letztere Wort sonst umgekehrt als Name des Unglücks zu erscheinen pflegt!).

Bestehen çiva-itischen Kultes erhärtet wird. Es erhellt dies übrigens ja auch aus der polemischen Erwähnung des rudrajapa in 5, 9, 5, womit sich die damalige Verwendung der Çatarudriya Up. als çiva-itischer Sektentext bekundet. Neben ihr steht daselbst die Nennung der Atharvaçikhâ und zwar vermuthlich als des heiligen Textes einer den brahman verehrenden Sekte. Nehmen wir dazu noch die aus 5, 2, 4. 5 erhellende sektarische Verehrung des nârâyana und vâsudeva, so ergibt sich für unsere Up. jedenfalls eine Zeit, in welcher das indische Sektenwesen bereits in reicher Blüthe stand. Hiefür treten denn auch noch die in 2, 3, 3 vorliegenden, an das Tantra-Ritual erinnernden Formeln ein, sowie die dazu in Einklang stehenden Angaben über die Diagrammenform, in welcher das nṛis.-Credo, behufs seiner Verwendung als Amulett, niederzuschreiben ist (5, 2, 1ff.), bei welcher Gelegenheit denn auch die bis jetzt erste Erwähnung des Namens mâtrikâ zur Bezeichnung der Buchstaben vorliegt. Die Erwähnung der nâga und yaksha (5, 7, 1), sowie der graha (5, 5, 1. 7, 1), der sieben Welten (5, 6, 1), der sieben vyâhṛiti (4, 3, 17), der sieben dvîpa der Erde (1, 2, 1. 5, 2, 13), der acht lokapâla (4, 3, 18), die Aufzählung der vier âçrama (5, 9, 1—5), die (zudem schon im Taitt. Âr. in analoger Weise vorliegende) Nachbildung der heiligen gâyatrî (4, 2, 6. 10) kann nach allem dem ebenso wenig befremden, wie der Gebrauch der Wörter vighraha (1, 6, 1), sâgara (1, 2, 1), kshîroda (1, 5, 1), târâpati (1, 4, 4), yogin (1, 5, 1. 5, 1, 1. 9, 8), und die Zauberkünste (5, 5, 1. 7, 1), zu denen man durch das nṛisīṇha-Credo befähigt wird: oder die ungrammatischen Bildungen paramavyomnika (1, 2, 4), âyuryaçaḥkîrtijnânaicvaryavân (1, 3, 4), vîryatama (2, 5, 6), yaç catasro 'rdhamâtrâḥ (4, 3, 14): oder die sekundäre Form

des Namens des Atharvaveda, atharvaṇa (2, 2, 4), die von da auch in dem uttaratâp. (3, 5) wiederkehrt.

Aus dem uttaratâp. ist eigentlich nur wenig derartiges anzuführen. Zunächst jedenfalls die so höchst specielle Ausbildung der Vedânta-Terminologie, welche theils verschiedene besondere Eigenthümlichkeiten zeigt, vergl. z. B. die Verwendung der Wörter sthûla, sūkshma, vija, sākshin in 2, 4—6, ota, anujnâtar, anujnâ, avikalpa in 2, 8—12. 8, 1—15. 9, 33, theils hier zuerst in der betreffenden Anwendung uns entgegentritt, so z. B. sac-cid-ânanda ¹⁾ 7, 6. 7. 8, 2, viçva hiranyagarbha içvara 2, 4—6 (in der prägnanten Beziehung auf die drei Stadien des Wachens, Träumens, Tiefschlafes). — Von Interesse ferner sind die Wörter çûnyam 6, 6. 8 als Synonym des brahman, und buddha 9, 9. 11. 18 als Beiwort des âtman, welche beide ursprünglich nicht sowohl aus der Vedânta-Lehre, als vielmehr aus dem Sâmkhya-Systeme resp. dem des Buddhismus erwachsen sind: çûnya (als Mascul. indefs) finden wir in der Maitrâyaṇîyop. wieder, buddha (als Beiwort der wahrhaft Weisen) im âgamaçâstra des Gaudapâda (s. diese Studien 1, 435). — Die Drohung (8, 16), daß der, welcher eine Spaltung (bhidâ) zwischen dem omkāra und dem âtman, nicht deren unbedingte Einheit annimmt, hundertfach tausendfach zerspalten dem Tode verfallt, ist polemisch genug, bezieht sich aber eben nur auf diese rein esoterische Frage: der nṛsiṅha-sektarische Charakter des uttaratâp. dagegen ist im Wesentlichen nur in äußerlichen Zuthaten, die den eigentlichen Kern der Darstellung im großen Ganzen nur wenig berühren, ausgeprägt. Ein eigenthümlicher Zug ist hiebei zu dem Bilde

¹⁾ findet sich übrigens auch in pûrvatâp. 1, 6, 5.

des nṛisīṅha, wie es sich aus dem Namen selbst ergibt, hinzutretend, Hörner nämlich (4, 8. 9. 6, 10. 7, 16), von denen das pūrvaṭāp. nichts weiß. — Von sprachlichen Härten und Irregularitäten erwähne ich, die mannichfachen Inkongruenzen und Schroffheiten des Stils bei Seite lassend, die Formen pratimātrāḥ 2, 7. mūlāgraṇ 3, 8. — Wenn sich endlich (s. oben p. 59) für das pūrvaṭāp. die Existenz des Çatarudriyam und der Atharvaçikhā als unbedingte, die der Māṇḍūkyop. ¹⁾ (s. das zu 4, 1, 4—10 Bemerkte) als zum Wenigsten nicht unwahrscheinliche Voraussetzung ergibt, so ist für das uttaratāp. die Existenz auch dieser letzteren Up. jedenfalls als unbedingte Voraussetzung anzunehmen, insofern 2, 4—6. 17 als unmittelbar aus ihr entlehnt erscheinen ²⁾).

Mit allem dem Bisherigen ist nun freilich irgend welches Datum in keiner Weise gegeben. Da indess nach Colebrooke's Angaben (1, 96) die nṛisīṅhop. sowohl von Çamkara, als auch schon von Gauḍapāda kommentirt worden ist ³⁾, so haben wir zum Wenigsten das siebente Jahrh. p. Chr. jedenfalls als den allerspätsten Termin ihrer Abfassung anzusetzen. Auch ihre Abfassung in Prosa, sowie ihre mehrfache Citirung in Vedānta-Texten ⁴⁾, s. Colebr. 1, 91, spricht für eine gewisse Alterthümlichkeit.

¹⁾ Die Māṇḍūkyop. ist noch völlig unsektarisch, wird aber, um der vielen in ihr (wie in den identischen Stellen der nṛis. up.) vorkommenden termini technici der Vedānta-Lehre, sowie um ihres ganzen Inhaltes und der Form ihrer Darstellung willen von Roer (Bibl. Ind. 50 pag. 160) mit Recht als eine der spätesten unter den Upan. bezeichnet, which exhibit the infinite spirit in its primitive notion, unmixed with sectarian views.

²⁾ Der ganze Inhalt der Māṇḍ. Upan. ist im uttaratāp. aufgenommen. Die §§. 1. 2 derselben nämlich in §. 1, die §§. 3. 4 derselben in §. 2.

³⁾ it has been expounded by Gauḍapāda, as the first part (if not the whole Upanishad) has been by Çamkara.

⁴⁾ In Çamkara's bhāṣhya zum Vedāntasūtra ist mir übrigens kein Citat daraus aufgestoßen, und ist somit wohl auch in dessen Texte selbst keine Anspielung darauf enthalten.

Wenn ich sie nun früher (Akad. Vorles. pag. 161) ungefähr in das vierte Jahrh. p. Chr. gesetzt habe ¹⁾, „da um diese Zeit der nṛisīṅha-Dienst an der Westküste Indiens blühend war“, so habe ich leider für diese letztere Angabe gegenwärtig keine andere Stütze zur Hand, als die in Varāhamihira's bṛihatsaṃbitā 14, 22 vorliegende Anführung einer im Nordwesten des madhyadeśa gelegenen Gegend, Namens nṛisīṅhavana, wobei nun aber freilich denn doch ungewiß bleibt, ob hiemit wirklich ein dem nṛisīṅha geweihter Wald ²⁾, oder ob nicht etwa irgend eine fabulose wilde Völkerschaft ³⁾ damit gemeint ist, wie denn in der That eine Art Parallelstelle im Märk. Pur. 58, 39 ein Volk nṛisīṅhās als dem linken Hinterfusse der Bhārata-Schildkröte (d. i. dem Nordwesten Indiens) angehörig auführt. Die in der Biographie ⁴⁾ des Hiuen Tshang (nicht in dessen Siyuki selbst) erwähnte, nach Benfey's nicht unwahrscheinlicher Vermuthung mit obigem nṛisīṅhavana identisch zu setzende „ville de Nalosengho“ (Narasīṅha, Stan. Julien vie de H. Tsh. pag. 97) gehört ihrerseits zunächst auch jedenfalls nicht der Westküste, sondern der gebirgigen Nordwestgränze an (s. Viv. St. Martin's mémoire zu H. Tsh. pag. 330—32), als die nächste Station hinter Che-kie-lo (Çākala). Da nun aber ferner der Biograph hiebei ausführlich berichtet (im Siyuki selbst

¹⁾ ähnlich diese Stud. I, 253, wo ich der Annahme d'Eckstein's gegenüber — der in seiner enthusiastischen Analyse des utara-Theiles (Journal Asiat. 1836, Nov., pag. 467) die Upanishad als „vorbuddhistisch“ bezeichnete — „1000 Jahre Unterschied“ postulirt, somit nicht das 7. Jahrh. v. Chr., sondern das 3., 4. Jahrh. n. Chr. als Entstehungszeit supponirt habe.

²⁾ unter den Götterstatuen in Cap. 58 wird die nṛisīṅha-Form Viśṇu's nicht erwähnt.

³⁾ nach Art der ekavilocana, dirghagriva, āsyakeṣa, die ebenfalls dem Nordwesten zugetheilt werden: vgl. auch die purushavyāghra im Çat. 13, 2, 4, 2.

⁴⁾ verfaßt nach dem Tode des Hiuen Tshang († 664) von dessen Zeitgenossen Hœi-li und Yen-tshong.

übrigens steht auch hiervon nichts), daß Hiuen Tshang nach seinem Abgange von da in einem Palâça-Walde mit den Seinigen von 50 Räufern überfallen worden sei, so ist in der That die Annahme, daß im Namen auch dieser Stadt das Wort *narasinha* als Name eines wilden Stammes, nicht als Name *Vishṇu's* aufzufassen sei, zum wenigsten naheliegend genug, als daß man einen direkten Beweis für die damalige Verehrung *Vishṇu's* unter diesem Namen in jener Gegend, resp. für die Existenz eines *nṛisinha*-Dienstes daselbst, aus diesem Stadtnamen entnehmen könnte. Ich kann somit bis auf Weiteres jene meine frühere Annahme über die Zeit der *nṛisinha*-Upan. wenigstens nicht als durch direkte, zweifellose Data gestützt anerkennen, wie sehr auch im Uebrigen das 4. Jahrh. p. Chr. zu den oben aus Inhalt und Sprache derselben herausgehobenen Daten stimmen würde ¹⁾).

Hiebei ist denn noch speciell des, bereits ob. p. 57 erwähnten, auffälligen Umstandes zu gedenken, daß die Up. nicht die geringste Anspielung auf die *avatâra*-Legende von der Tödtung des *Hiranyakaçipu* durch *Vishṇu* in der Mannlöwengestalt enthält, wie uns dieselbe im *M. Bhâr.* 3, 15333—38. 12, 12942. 68, sodann im *Harivaṇça* 2279. 5866. 12609—899 *Bhâgavata-Purâṇa* 5, 18, 7—14. 6, 8, 32. 7, 8, 20ff. *Vishṇu-Purâṇa* p. 145 und bei *Albîrûnî* (s. *Lassen* 4, 582 nach *Reinaud*) vorliegt ²⁾. *Colebrooke* zwar geht etwas zu weit, wenn er sagt (1, 96): „the name of *nṛisinha* is applied to the divinity with a superlative import, but with no appa-

¹⁾ Für die Namen der *Kesari*-Dynastie in *Orissa* (s. *Prinsep Useful Tables* bei *Thomas* p. 266—7. *Lassen* 4, 7 ff.) wäre theils die Beziehung auf den *nṛikesarin* = *nṛisinha* (*Vishṇu*) nur eine Vermuthung, theils ist die Zeit des Anfanges derselben (473 p. Chr.) wohl keineswegs bereits völlig gesichert.

²⁾ Vgl. auch *Çâkuntal.* 98, 2 ed. *Böhtl.*

rent allusion to that fable“, nämlich „the fabulous incarnation of Viṣṇu, in the shape of a vast lion“. Daß nämlich die Vorstellung, welche die Upanishad mit ihrem nṛisinha verknüpft, nicht bloß eine reine Metapher ist — während sie allerdings ursprünglich aus einer solchen entstanden zu sein scheint (s. das zu pûrv. 2, 5, 6 Bemerkte) —, sondern daß auch die Gestalt des Löwen sich in der That bereits der Metapher zugesellt hatte, dafür entscheidet der zwar nicht in den Worten des nṛisinha-Credo selbst, aber doch in einer der dazu gehörigen Zuthaten sich findende Beinamen: vajranakha (pûrvatâp. 4, 2, 10), wie denn ja auch das Taittir. Âraṇy., seinerseits ein noch weit älterer Text, nicht bloß diesen Beinamen, sondern auch noch einen andern dgl., tīkṣhṇadānshṭra nämlich, aufführt (s. das zu pûrv. 3, 2, 10 Bemerkte). Auch die in dem uttaratâp. mehrfach vorliegende Verwendung der √gras, verschlingen (1, 12. 3, 1. 6. 4, 9. 5, 10) und bhakṣ, verspeisen (4, 8) zur Bezeichnung der Absorption des einzelnen âtman, resp. des Weltalls durch die Allseele, das brahman, sowie die Ausstattung des nṛisinha mit Stierhörnern und mit Pranken, mit denen er die zuckende mâyâ spielt und zerstampft (4, 8. 9), sind denn doch zu specielle Züge, um rein als Metapher aufgefaßt werden zu können. Die bildliche Vorstellung erscheint darin vielmehr so drastisch und anschaulich, daß man unwillkürlich auf damals vorhandene faktische Vorbilder in dieser Symbolisirung, in Skulptur- oder sonstiger Bildarbeit, einen Schluß zu machen sich veranlaßt fühlt. In der That hat auch d'Eckstein (Journal Asiat. 1836, Nov. p. 479) bereits die Frage aufgeworfen, ob etwa die geflügelten menschenköpfigen Löwen und Stiere der assyrisch-persischen Steindenkmäler mit der nṛisinha-Form

Vishṇu's in Verbindung zu bringen seien ¹⁾: er hätte dafür auf die Angabe des Mahābh., resp. Harivaṅṣa etc. verweisen können, daß Vishṇu als Mannlöwe aus einer Säule des Versammlungssaales (sabha) des Daitya-Königs Hiranyakaśipu ²⁾ hervortrat, was sich in der That auf architektonische Skulpturen vortrefflich deuten ließe. Man hätte dann etwa anzunehmen, daß Inder, welche, sei es als Hülfsstruppen der persischen Könige, sei es als Kaufleute, sei es in sonst irgend welcher Eigenschaft, die menschenköpfigen Löwen in Ninive, Persepolis etc. gesehen hatten, heimgekehrt davon berichteten, und daß dann hiemit die ursprünglich aus reiner Metapher, resp. etwa aus Stellen wie Rik 1, 154, 2 entstandene Bezeichnung des (Sonnengottes) Vishṇu als eines Löwen in Verbindung trat, gewissermaßen eine Beglaubigung aus der Fremde findend. Da es uns indessen an sonstigen Mittelgliedern für eine dergl. Vermuthung fehlt ³⁾, so müssen wir uns einstweilen damit begnügen, die etwaige Möglichkeit derselben anzuzeigen. — Ein Gleiches nur verstatten wir uns für einen andern Hinweis, auf die altpersischen Achaemeniden-Münzen nämlich, welche einen Löwen zeigen, der mit dem Zerreißen eines Hirsches oder sonstigen Thieres beschäftigt ist, ein Symbol, dessen Bedeutung mit dem uttaratāp. 4, 9 ge-

¹⁾ existe-t-il un rapport quelconque entre le lion des ascètes de l'Inde et le lion symbolique, sculpté sur les monumens de l'ancienne architecture persane? Je ne saurais l'affirmer: malheureusement nous ignorons complètement la philosophie des Mages et l'ascétisme de leurs écoles.

²⁾ Lassen nimmt 4, 582 an, daß Hiranyāksha, Hiranyakaśipu, Prahlāda etc. „ohne Zweifel ein altes Geschlecht von Fürsten waren, welches sich der Ausbreitung des Vishṇu-ismus widersetzte, und deshalb in der späteren Ueberlieferung in ein Geschlecht von Götterfeinden umgewandelt ward.“ Dagegen s. indeß diese Stud. I, 414. 15.

³⁾ Für den ähnlichen Fall bei der Kṛishṇa-Verehrung haben wir die ausdrückliche Legende im Mahābhārata, daß Nārada über das Meer gewandert, dieselbe aus dem Çvetadvīpa mit heimgebracht habe.

schilderten Zerreißen der mâyâ durch nṛsiṅha geradezu identisch sein könnte. Theils indess ist diese Erklärung für jene Münzen möglicher Weise eine vollständig irrig¹⁾, durch Nichts wenigstens beglaubigte, theils würde auch, selbst den Fall ihrer Richtigkeit vorausgesetzt, dennoch, bei dem Mangel an irgend welchen verbindenden Gliedern, ein Zusammenhang wohl kaum direkt annehmbar, vielmehr zunächst jedenfalls die Annahme geboten sein, daß die Inder, unabhängig von den Persern, dieselbe Symbolik zur Darstellung der Unterwürfigkeit der Natur unter ein höchstes Wesen gewählt hätten.

In gleicher Weise übrigens, wie die Zerstückung des Hiranyakaṇṇipu von unserer Upanishad ignoriert wird, ebenso wird auch umgekehrt sie selbst wieder, mit ihrem gesammten Inhalte, in allen den Stellen ignoriert, welche ihrerseits jene Legende berichten²⁾. Es ist dies in der That höchst auffällig. Die ausführliche Darstellung des Harivaṅṣa z. B. hätte in ihren 290 Versen (12609—899) mehrfach Gelegenheit gehabt zu direkten Entleihungen und Anspielungen darauf, z. B. bei dem Lobpreis des narasiṅha durch Prahlâda v. 12713—22, sowie bei dem stotra des viṣṇu durch brahman 12880—94: aber obwohl in beiden Fällen eine, insbesondere mit pūrvatâp. 4, 3 ganz analoge, Verherrlichung, resp. Identification des nṛsiṅha mit dem Weltall und des-

¹⁾ Der Löwe auf ihnen ist ja vielleicht einfach nur Symbol der königlichen Macht der Achaemeniden, welcher alle andern Fürsten zur Beute fallen. — Da der Löwe übrigens ein ahrimanisches Thier ist, so bleibt diese Verwendung desselben immerhin eigenthümlich genug. Denn wenn die Münzen auch ursprünglich von griechischen, kleinasiatischen Künstlern geschnitten, resp. mehr für den Handel an der Grenze und nach außen, als für das Innere des Landes, bestimmt gewesen sind, so ist die Guttheilung eines ahrimanischen Thieres als Sinnbild der königlichen Würde durch Fürsten, die sich zum Glauben an Ahura Mazda bekennen, immerhin auffällig genug.

²⁾ Ob etwa das Narasiṅhapur. (s. Aufrecht Cat. p. 82. 88) irgend auf sie Rücksicht nimmt? Der dortige „mantra“ ist indess an Nārāyaṇa gerichtet (om namo Nārāyaṇāya).

sen Kräften und Wesen stattfindet, liegt doch nicht die geringste Beziehung auf die Darstellung der Upanishad vor. Nur etwa die Angabe, daß viṣṇu „omkārasahāyaḥ“, mit dem omkāra als Genossen (12651. 52. 863) zur That auszieht, liefse sich etwa auf eine ähnliche Verbindung beider, wie sie pūrvatāp. 4, 1, 4–10, insbesondere aber in dem uttaratāpanīya vorliegt, beziehen, ohne daß damit indeß gerade die Darstellung derselben, wie sie die Upanishad darbietet, gemeint zu sein brauchte. Und die Angabe in v. 12885, daß nṛisīṅha die höchste Zuflucht „Kapilaprabhṛitnāmyatinām“ sei, beweist zwar allerdings wohl, daß dessen Verehrung hauptsächlich bei den Anhängern der Sāṃkhya-Lehre stattfand, könnte also etwa auf das pūrvatapanīya bezogen werden, obschon auch dieses nicht sowohl auf dem Sāṃkhya-Standpunkt, als vielmehr auf dem des Yoga steht, paßt aber für das vedāntische uttaratāpanīya in keiner Weise. Auch das Bhāg. Pur. (5, 18, 7ff.) hat einen Hymnus an nṛisīṅha, resp. einen unserem nṛisīṅha-Credo analogen mantra, aber ohne irgend welche Beziehung zu diesem, resp. zum sonstigen Inhalt der Upan. — Ueberhaupt ist mir von einer nṛisīṅha-Sekte nirgendwo sonst etwas bekannt. Es mag dies einen doppelten Grund haben. Einestheils nämlich scheint dieselbe in der That zu den ältesten Viṣṇu-Sekten zu gehören, wie denn der nṛisīṅhāvatāra ja auch wirklich die vierte Stelle im avatāra-Systeme selbst einnimmt: andernteils aber mag sie es wohl überhaupt niemals zu großer Ausbreitung gebracht haben, und zwar einfach in Folge des Umstandes, daß sie Frauen und Çūdra von sich ausschloß (pūrvatāp. 1, 3, 7. 10–12, anders freilich ibid. 7, 8), somit von vorn herein nur einen exklusiven Kreis beanspruchte, auf den eigentlichen Mittelpunkt

sektarischer Schwärmerei, die Theilnahme der Frauen und des gemeinen Volkes nämlich, verzichtete. Da sie im Uebrigen ihren Bekennern die Theilnahme leicht genug, ihnen resp. so reiche Verheißungen macht, sie von allen Opfern, allem Vedastudium, ja allen Sünden dispensirt (s. pūrvatâp. 5, 2, 11. 13 3, 1—9, 11), so ist jene Enthaltensamkeit und Beschränkung in der That eigenthümlich genug.

Nur ein Werk ist mir bekannt, in welchem die nṛsiṅha-Upan. unstreitig, und zwar allerdings in sehr ausgehnter Weise, benutzt worden ist, die offenbar sehr viel jüngere râma-tāpanīya-upan. nämlich, welche Viṣṇu's Allherrschaft in seiner Form als Râma verberrlicht. In Bezug auf Einzelheiten kann ich hiefür auf meine Abhandlung über diese Upanishad verweisen (Abh. d. Berl. Akad. d. W. 1864): in deren Eingange ich auch die weitere Vermuthung ausgesprochen habe, daß die nṛsiṅha-Upan. gewissermaassen die Norm für alle die späteren sektarischen Upanishad, die den prägnanten Namen tāpanīya führen, abgegeben hat. Jedenfalls ist dieselbe, obwohl den Upan. der übrigen Veda gegenüber zu „den späteren Upanishad des Atharvan“ gehörig (diese Stud. 1, 435), doch unter diesen selbst wieder unstreitig eine der älteren. Hiefür läßt sich auch noch ein ganz äußerliches Moment geltend machen, welches aus der Form, in welcher sie in den Handschriften überliefert wird, herzuleiten ist. Beide Theile der nṛsiṅhop. beginnen nämlich in den beiden mir zu Gebote stehenden Handschriften ¹⁾ mit Voranstellung einer einlei-

¹⁾ Die Textbruchstücke des uttaratâp., welche d'Eckstein im Journ. Asiat. 1836 Nov. p. 466—90, Dec. p. 559—85. 1857 Juillet p. 28—48 nach Poley's Abschrift eines Manuscriptes im British Museum mitgetheilt hat, bezeichne ich, wo dieselben eine wirkliche und erhebliche Variante ergeben, mit E.

tenden Segensformel ¹⁾), und zwar ist dies ganz dieselbe, welche auch den Eingang des Taittir. Âr. bildet, besteht nämlich aus den Versen Rik 1, 89, 8. 6 (bhadrām karṇebhiḥ, und svasti na indro), eingeleitet durch om, gefolgt durch om çāntiḥ çāntiḥ çāntiḥ. Aehnliche Eingangsformeln finden sich sonst nur noch bei fast allen zehn Büchern des Taitt. Âraṇy., sowie bei der Kâṭhakopan. (wo am Schlusse stehend) wieder, während die übrigen Upanishad nichts derartiges haben.

Bei dem ziemlich bedeutenden Umfange, welchen die nṛsiṅhop. hat, scheint es mir gerathen, hier eine kurze Gesamtübersicht ihres Inhalts voraufzuschicken, ehe ich zu der Aufführung des Textes selbst übergehe.

1. pūrvatâpanīyam. Erste Upanishad. §. 1. Die in anusṭubh abgefaßte nṛsiṅha-Credo-Formel diene als Hilfsmittel bei der Weltschöpfung. — §. 2. Identification ihrer vier pāda mit der Dreiwelt, resp. deren Inhalt, und mit dem höchsten brahman, sowie mit den vier Veda. — §. 3. Von den drei aṅga (Gliedern, sekundären Zuthaten) des Credo, dem sāvitrām, praṇava und dem lakṣmīyajus. — §. 4. Abermalige Identification der vier pāda mit Göttern etc., und Angabe je ihrer Anfangsworte. — §. 5–7 Weitere Aufführung der verschiedenen Bestandtheile ihrer vier pāda, je immer zu zwei Silben. — Zweite Upanish. §. 1. Die nṛsiṅha-Formel rettet vom Tode, vom Uebel, vom Weltkreislauf. — §. 2 (= utt. §. 3). Identification ihrer vier pāda mit den vier Moren des praṇava und den diesen entsprechenden vier Welten, Götterklassen etc. —

¹⁾ In I fehlt dieselbe indefs beim zweiten Theile, und steht statt dessen: namo 'tharvavedāya: auch E hat nichts davon.

§. 3. Metrum und Niederschreibungsweise der Formel (fünf aṅga derselben: Aufführung jeder Silbe vermittelt om). — §. 4. Aufzählung ihrer elf Wörter. — §. 5. Erklärung derselben. — Dritte Upanishad. §§. 1 und 2 cakti und vījam der Formel. — Vierte Upanishad. §. 1. 2 von den vier aṅgamantra derselben, zunächst §. 1 vom praṇava (= utt. §. 1), §. 2 von der sāvitrī, der mahālakṣmī und der nṛisinhagāyatrī. — §. 3. Pantheistische Verherrlichung des nṛisinha. — Fünfte Upanishad. §. 1. Herstellung des kreisförmigen Diagrammes des nṛisinha. — §. 2. Aufschriften der einzelnen Felder desselben. — §. 3–9. Lohn für den Bekenner des nṛisinha-Credo. §. 3 Reinigung desselben. §. 4 Lösung von allen Sünden. §. 5 Festmachende Zauberkraft. §. 6 Ersiegung der sieben Welten. §. 7 Heranziehende Zauberkraft. §. 8 Unnöthigkeit aller Opfer, alles Studiums. §. 9 Stufenweise Darstellung der Hoheit des Bekenners der Formel über alle ācrama und Sekten hinaus.

2. uttaratāpanīyam. khaṇḍa 1 (= pūrva 4, 1). Identifikation des om und seiner vier Moren mit den vier Stufen des ātman, resp. brahman. — khaṇḍa 2. Wesen des ātman, resp. brahman 1–3. Abermalige Darstellung der Identität des om und seiner vier Moren mit den vier Stufen des ātman 4–17: und zwar etymologische Bedeutung des a, u, m 4–6., Erklärung der vierten Stufe des ātman als viertheilig ota, anujnātar, anujnā, avikalpa 8–12., Einheit des ganzen om mit dem ātman 13–15. Bedeutung der vierten (halben) mātṛā 7. 17. (Die Absätze 4–6. 17 aus der Māṇḍūkyaop.). Das nṛisinha-Credo verhilft zur richtigen Erkenntniß des ātman als des höchsten brahman, resp. zur eigenen nṛisinha-Würde 18. — khaṇḍa 3. Weitere Iden-

tifikation der vier Stufen (pāda) des ātman und der vier Moren des om mit den vier Welten, Veda etc. 1—6 (s. pūrva 2, 2). Einheit Beider und ihrer Theile trotz aller scheinbaren Trennung, und wie die Erkenntniß dieser Einheit zu erlangen 7—14. — khaṇḍa 4. Die nṛsiṅha-Credo-Formel verhilft zu dieser Erkenntniß, da ihre elf Worte sämtlich das Wesen des ātman resp. brahman bezeichnen. — khaṇḍa 5. Identifikation des om und seiner ersten drei Moren mit den in der Credo-Formel aufgeführten elf Formen des ātman-nṛsiṅha. Lohn des also Wissenden. — khaṇḍa 6. Auch das Böse ist nur eine Form des ātman und vermittelt des nṛsiṅha-Credo als solche zu erkennen. Absolute Einheit des ātman. Außere Erscheinung derer, welche die richtige Erkenntniß davon erlangt haben. — kb. 7. Eigenschaften des ātman, welche den ersten drei Moren des om entsprechen, resp. diesen gemäß mit a, u, m beginnen 1—3. Einheit des Ich (aham), des brahman und des om 4—9. Allheit des brahman, weil es die elf in dem nṛsiṅha-Credo aufgeführten Formen in sich vereinigt sowohl, als über sie hinausgeht 15—16. — khaṇḍa 8. Von der vierten More des om, resp. der vierten Stufe des ātman und ihrer jedoch nur scheinbaren vierfachen Theilung als ota, anujnātar, anujnā, avikalpa. — khaṇḍa 9. Von dem Verhältniß der māyā zum ātman 1—5. Vom Wesen des ātman, von seiner unbedingten Einheit trotz scheinbar dreifacher Theilung als jīva (Einzelseele), als īcvara (herrschende Allseele), als hiranyagarbha (Demiurgos), und von seiner über alle Definition hinausgehenden Absolutheit 6—33. — (Der Form nach zerfallen khaṇḍa 1—9 in vier Gruppen; die kh. 1—5., 7. 8., 9 nämlich enthalten drei Gespräche zwischen Prajāpati und den Göttern, kh. 6 ist legendenhaft gehalten.)

1. Das pūrvatāpanīyam.

Erste Upanishad.

§. 1.

1 ¹⁾. āpo vā idam āsan salilam eva, sa prajāpatir ekaḥ
 pushkaraparṇe samabhavat, tasyā 'ntar manasi kāmāḥ sam-
 avartate 'daṃ sriḥyam iti, tasmād yat puruṣo manasā
 'bhigachati tad vācā vadati tat karmaṇā karoti | 2. tad
 eshā 'bhyuktā: „kāmas tad agre samavartatā 'dhi ma-
 naso retaḥ prathamam yad āsīt | sato bandhum asati nir-
 avindan hṛidi pratishyā kavayo manīṣhe "ty | 3. upainam
 tad upanamati yatkāmo bhavati | 4. sa tapo 'tapyata, sa
 tapas taptvā sa etam mantrarājaṃ nārasiṅham anu-
 śṭubham apaṇyāt, tena vai sarvam idam asṛijata yad
 idaṃ kiṃ ca | 5. tasmāt sarvam idam ānuśṭubham ity
 ācakshate yad idaṃ kiṃ cā, 'nuśṭubho vā imāni bhūtāni
 jāyanta, ānuśṭubhā jātāni jīvanty, ānuśṭubham prayanty
 abhisamviṇanti | 6. tasyaishā bhavaty: „anusṭup prathamā
 bhavaty ²⁾ anusṭubh uttamā bhavati, vāg vā anusṭubh, vā-
 caiva prayanti vācaivo 'dyanti, paramā vā eshā chandasām
 yad anusṭubh“ iti || 1 ||

1. „Wasser nämlich war Dies (All, im Anfang), Flüssiges
 nur. Der einzige Prajapati entstand (daraus) auf einem Lotus-
 blatt. Ihm waltete im Geist innen der Wunsch „ich möchte
 Dies (All) schaffen“. Drum was der Mensch mit dem
 Geiste erfafst, das redet er mit der Sprache, das thut er
 mit dem Thun. — 2. Hierüber ist folgende (ric) gespro-
 chen (s. Rik 10, 129, 4): „Der Wunsch damals waltete vor
 zu Anfang, als des Geistes erste Besamung stattfand. |

¹⁾ Diese Unterabtheilungen stammen von mir her.²⁾ māvaty Cod.

Des Sei'nden Quell fanden aus im Nicht-Sei'nden die Weisen, im Herzen sich mūh'nd mit Sinnen.“ — 3. Zu ihm (der also weiß?) hinzu neigt sich das, was er wünscht. — 4. Er brütete Brüten. Brüten gebrütet habend erschaute er diesen König aller Sprüche, den dem nṛisīṇha geweihten Anushtubh-Spruch. Damit erschuf er all' dieses, was dies irgend ist. — 5. Darum nennt man all' dieses, was dies irgend ist, anushtubh-artig. Denn aus der (jener?) anush-tubh entstehen diese Wesen, durch die anushtubh leben sie geboren, in die anushtubh gehen sie sterbend ein. — 6. Hievon handelt folgende (ṛuti? Ueberlieferung): „Die anush-tubh ist die erste, die anushtubh die letzte. Die vāc nämlich ist anushtubh. Durch die vāc eben gehen sie (die Wesen) fort (sterben), durch die vāc gehen sie auf (entstehen). Die anushtubh ist das höchste der Metra.“

Aehnlich wie so viele der in der Atharva-Saṃhitā enthaltenen Beschwörungsformeln ist auch dieser Eingang mit recht alterthümlichem Beiwerke ausgeputzt. Um die Wichtigkeit der speciell der nṛisīṇha-Sekte eigenthümlichen Credo-Formel, deren Erörterung und Verherrlichung ja eigentlich den ganzen Inhalt des nṛisīṇhapūrvatāpanīya bildet, recht nachdrücklich zu markiren, wird dafür an den vedischen Schöpfungsmythus angeknüpft, und sie als das Mittel bezeichnet, dessen sich Prajāpati dabei bedient habe. Als Marke hiefür wird ihre Abfassung im anushtubh-Metrum angeführt, insofern dieses ja wiederholt im Veda als identisch mit der vāc bezeichnet zu werden pflegt, und letztere, die vāc, das schöpferische Wort es ist, welches ebendasselbst oft genug als das von Praj. zur Schöpfung verwendete Instrument erscheint. Wie Praj. sprach, so geschah's, so stand es da, daher gilt denn das Wort, die Sprache ge-

radezu als die schöpferische Thätigkeit selbst verrichtend. So im Veda. Nach der Anschauung die hier vorliegt aber wäre es eben nicht die *vâc*, sondern die in dem mit der *vâc* identischen *anushtubh*-Metrum verfaßte *nṛsiṅha*-Formel, mittelst deren *Prajâpati* „alles dieses was da irgend ist“ zu Tage gefördert hat. — Zu den Eingangsworten vgl. die über das Urwasser bereits oben pag. 2 angeführten Stellen, denen sich noch zahlreiche andere anreihen lassen¹⁾. Auch das Lotusblatt ist daselbst bereits als Theil des vedischen Mythus nachgewiesen. Vollständig identisch aber kehren die drei ersten Abschnitte, resp. bis *tapas taptvâ* in 4, im *Taitt. Âr.* 1, 23, 1. 2 wieder²⁾, und sind hier eben offenbar als direkt von dort entlehnt anzusehen. — Die Vorstellung des Urwassers selbst hängt mit dem *Sâṃkhya*-Princip der Urmaterie zusammen, für welches sie nur ein plastischerer Ausdruck ist. Die *Vedânta*-Lehre dagegen von dem Urgeist findet in allen jenen zahlreichen *Brâhmaṇa*-Stellen ihren Halt, welche nicht das Wasser oder das Nicht-Seiende³⁾, sondern das *brahman*⁴⁾, den *âtman*⁵⁾, den *prâṇa*⁶⁾, oder gar direkt den *prajā-*

¹⁾ Unter dem Bilde der befruchtenden „Mütter“ erscheinen die Gewässer vielfach im *Ṛik* und im Ritual, resp. als offenbar wesentlich volksthümliche Vorstellung mehr im *grihya*-Ritual, als im *Çrauta*-Ritual. Vgl. meine Bemerk. in den *Omina* p. 330—2. Dafs diese Vorstellung eine uralte, indogermanische ist, beweisen z. B. auch die gallischen *matrae* (*matres*), die *matrae Eburnicae* etc., s. Mommsen *Kieler Allg. Mon. Aug.* 1853 p. 652.

²⁾ statt *abhyuktâ* heifst es daselbst *abhyânûktâ*: und in 3 steht der oben fehlende Zusatz: *ya evaṃ veda* „wer also weifs“ am Ende.

³⁾ s. *Taittir. Âr.* 8, 1., *asad vâ idam agra âsit*, *tato vai sad ajâyata*, *tad âtmânâṃ svayam akuruta*, *tasmât tat sukṛitam ucyate Çatap. 6, 1, 1, 1. 10, 5, 3, 1. 2 (Ṛik 10, 129, 1).*

⁴⁾ z. B. *brahma vâ idam agra âsit Çat. 11, 2, 3, 1.* Mit diesem Worte ist der Begriff einer innerlichen, gewissermaassen geistigen Kraft verbunden, die leicht in den Begriff der Persönlichkeit umschlagen konnte. Etymologisch bedeutet das Wort offenbar nur: Wachsen, Wachsthum.

⁵⁾ vgl. *âtmaivedam agra âsit Çat. 14, 4, 2, 1. Aitareyop. 1, 1.*

⁶⁾ vgl. *Çat. 6, 1, 1, 1.*

pati an die Spitze stellen. — Zu der Verherrlichung der anushtubh ¹⁾ in 5. 6 s. diese Stud. 8, 39. Die Bezeichnung des Weltalls als ānushtubha bezieht sich wohl auf die Vierzahl der Weltgegenden. Die Wendung anushtubho vā° kehrt im Taittir. Âr. 9, 1ff. wieder (yato vā imāni bhūtāni jāyante, yena jātāni jīvanti, yat prayanty abhisamvṛcanti, tad vijijnāśasva, tad brahmeti) und ist wohl von da entlehnt (s. auch unten 3, 2, 1). — Das Citat in 6 bezieht sich vermuthlich auf die Zusammensetzung irgend eines mit einem anushtubh-Verse beginnenden und schließenden Canons (çastra): der Schlufssatz paramā vā eśhā° findet sich Taittir. S. 5, 4, 12, 1 vor.

Die folgenden §§. schildern in wirrer Confusion und Willkürlichkeit die gewaltige Hoheit des dabei als sâman, Lied, bezeichneten nârasin̄ha-Spruches, indem sie theils jedem der vier pāda (Versviertel) desselben je ein Viertel der Welt und ihres Inhaltes zuweisen, theils anderweitige aṅga, resp. Glieder desselben, Zuthaten dazu aufzählen, theils die einzelnen Worte resp. Silben in mannichfacher Verschränkung aufführen und dabei stets den Wissenden (unter gewissen Restriktionen indels) hohe Belohnungen versprechen. Unter diesen Verheißungen nimmt die der „Unsterblichkeit“ die Hauptrolle ein. In diesem Versprechen der Unsterblichkeit liegt wohl ein volksthümliches Element, da es den sonstigen brahmanischen Begriffen von moksha widerstreitet (s. oben p. 47). Uebrigens wird daneben auch geradezu die vollständige Identität mit (d. i. Absorption in) mahāvishṇu verheißsen.

¹⁾ In 5 liegt offenbar einmal durch Mißverständniß, resp. durch Verwechselung mit ānushtubha, die Form ānushtubh vor (in jāyanta ānushtubhā nämlich).

§. 2.

1. sasâgarâṃ saparvatâṃ saptadvîpavatîṃ ¹⁾ prithvîṃ, tat sâmnâḥ ²⁾ prathamam pâdam jâniyât | 2. sagandharvâpsarogana-sevitântariksham, tat sâmnô dvitîyam p. j. | 3. vasurudrâdityaiḥ sarvair devaiḥ sevitâṃ divam, tat sâmnas tṛtîyam p. j. | 4. brahma svarûpaṃ ³⁾ nirañjanam paramavyomnikam, tat sâmnâç caturtham p. j. | 5. yo jânîte so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 6. ṛigyajuḥsâmâtharvâṇaç catvâro vedâḥ sâṅgâḥ saçâkhâç catvâraḥ pâdâ bhavanti | 7. kiṃ dhyânam? kiṃ daivatam? kâny aṅgâni daivatâni? kiṃ chandah? ka ṛishir iti || 2 ||

1. „Die sieben dvîpa enthaltende Erde sammt Meeren und Bergen — dies erkenne man als den ersten pâda des sâman: — 2. den von den mit den Gandharven vereinten Apsaras-Schaaren gehegten Luftraum — dies erkenne man als den zweiten p. des s.: — 3. den von allen Göttern, den vasu, rudra, âditya gehegten Himmel — dies erkenne man als den dritten p. des s.: — 4. das von selbst sich gestaltende, markenlose, im höchsten Aether thronende brahman — dies erkenne man als den vierten p. des s.: — 5. wer (dies) erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 6. Die vier Veda: ṛic, yajuḥ, sâman und atharvan sammt ihren aṅga und çâkhâ sind die vier pâda (in ihnen enthalten). — 7. was ist das Sinnen? was die Gottheit? welche Glieder sind die Gottheiten? was ist das Metrum? wer der rishi? So (steht die Frage).“

1. Das Wort sâgara, Meer, ist ein den älteren Upanishad unbekanntes: in an den veda angeschlossenen Texten kenne ich es zuerst in den Atharva-Pariçishṭa, so ca-

¹⁾ ° dvîpâ° A.

²⁾ sâmnâ A.

³⁾ oder ob brahmasvarûpaṃ als Compositum?

turnām sāgarāṇām tu nadinām ca çatasya tu | abhishekāya rājnas tu toyam āhritya yatnataḥ 4, 3., trisāgarāntā vasudhā 25, 26, saptasāgaramekhalām prithivīm 3, 2. Ebenso ist auch die unten in 5, 2, 13 nochmals wiederkehrende Vorstellung von den sieben dvīpa eine sekundäre: die ältere Zeit kannte nur deren vier: s. diese Studien 3, 123. 48. Die im Petersburger Wörterbuch angeführten Stellen aus dem M. Bhār. (2, 299. 6, 404. 8, 4735. 13, 4623) haben die Siebenzahl, nur eine (6, 208) die alte Vierzahl: vgl. noch Ath. Par. 13, 3. 16, 1 saptadvīpām vasundharām (und die eben citirte Stelle saptasāgaramekhalām), saptadvīpā vasumatī Citat bei Çamkara zu Vedāntas. p. 60., Çākunt. v. 192. Die Vermuthung liegt nahe, daß die Siebenzahl mit den sieben Planeten in Verbindung steht. Die völlige Identität dieser Form des dvīpa-Systems mit dem der 7 Keshvar's der Parsen habe ich bereits in den Ind. Skiz. p. 108 berührt, resp. daselbst die Vermuthung aufgestellt, daß der gemeinsame Ursprung beider Systeme bei den Chaldäern zu suchen sei¹⁾. — Unter sāmān ist hier offenbar der ganze Credo-spruch zu verstehen. — 4. Also sogar „das sich selbstgestaltende brahman“ selbst ist nur dem vierten Theil der nṛisinha-Formel gleichstehend! — Dem gegenüber fällt die in 6. vorliegende Versicherung der Identität der vier pāda derselben mit den vier veda ziemlich ab: dieselbe sieht in dieser Form überhaupt wie ein späterer Zusatz aus, da sie ziemlich abrupt dasteht: sie wird übrigens von Sāyana (Einl. zum Rik pag. 2, 12 ed. Müller) als in der Tāpanīyopanishad befindlich citirt, resp. garantirt. — Die Fragen in 7, auf welche gar keine Antwort folgt, sind auch ihrem

¹⁾ s. jetzt Spiegel, Erān pag. 256. Bréal de la géogr. de l'Avesta p. 13—15 (Journ. As. 1862 extrait no. 6).

ganzen Tenor nach ziemlich räthselhaft: was soll kiṃ dhyānam und kāny aṅgāni daivatāni bedeuten? Die anderen drei Fragen nach der Gottheit, dem Metrum und dem ṛishi der nṛsiṅha-Formel sind, was Gottheit und Metrum betrifft, ziemlich überflüssig, da diese ja vorliegen: und bleibt also nur der ṛishi übrig, über den wir nun aber eben keine Antwort erhalten. Es macht jedenfalls dieser Absatz den Eindruck einer alten Marginalglosse, welche über den nārasinḥa mantrarāja ānusṭubha nach Art eines vedischen Verses Auskunft verlangte.

§. 3.

1. sa hovāca | 2. sa yo ha vai tat sāvitrasyā 'śṭāksbaram padam ṇṛiābhishikṭam tatsāmno¹⁾ 'ṅgam veda, ṇṛiā haivā 'bhishicyate | 3. sarve vedāḥ praṇavādikās, (sa yo ha vai) tam praṇavam tatsāmno 'ṅgam veda, sa trīḥ lokān jayati | 4. caturviṇṇatyakṣharā mahālakṣhmīr yajus, (sa yo ha vai tat) tatsāmno 'ṅgam veda, sa āyuryaṇḥkīrtijñānaicvaryavān bhavati | 5. tasmād idaṃ sāmnam sāmā jānīyād | 6. yo jānīte, so 'mṛitatvam ca gachati | 7. sāvitrīm praṇavam yajurlakṣhmīm strīṇḍrāya ne 'chanti | 8. dvātrīṇḍadakṣharam sāmā jānīyād | 9. wie 6. | 10. sāvitrīm lakṣhmīyajuh²⁾ praṇavam yadi jānīyāt strī ṇḍdraḥ, sa mṛito 'dho gachati | 11. tasmāt sarvadā nā 'casṭe | 12. yady ācasṭe, sa acāryas tenaiva mṛito 'dho gachati³⁾ || 3 ||

1. „Er sprach. — 2. Wer da nämlich dies mit Heil gesalbte achtsilbige padam (Versviertel) des sāvitrām als

¹⁾ für tasya sāmno?

²⁾ lakṣhmīyajuh A.

³⁾ dhā gachati bhavati A.

Glied dieses sâman's kennt, mit Heil wird er gesalbt. — 3. Alle Veda beginnen mit dem praṇava (dem om). (Wer da) diesen praṇava als Glied dieses sâman's kennt, der er-siegt die drei Welten. — 4. Vierundzwanzig Silben hat das „hohes Glück“ (genannte) yajus. (Wer dieses) als Glied dieses sâman's kennt, der wird Leben, Ruhm, Ruf, Wissen, Herrschaft besitzend. — 5. Drum erkenne man dieses sâman sammt seinen Gliedern. — 6. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 7. Die sâvitṛī, den praṇava, das yajus-Glück verbaten sie (wörtlich: wünschten sie nicht) einer Frau oder einem çûdra (mitzuthellen). — 8. Als zweiunddreißigsilbig erkenne man das sâman. — 9. wie 6. — 10. Falls die sâvitṛī, das Glück-yajus, den praṇava eine Frau (oder) ein çûdra kennen lernt, der stirbt und geht nieder (zur Hölle?). — 11. Darum sagt man es (einem Solchen) durchaus nicht. — 12. Sagt es aber (doch Einer), der Lehrer stirbt dadurch eben (sofort) und geht nieder.“

Dieser §. wird durch die Eingangsworte als eine Antwort markirt, also etwa als eine Antwort auf eine der in 2, 7 enthaltenen Fragen, zu denen er indessen in keiner Weise paßt. Sein Inhalt beschäftigt sich eben mit einem ganz andern Gegenstande, mit der Aufzählung nämlich verschiedener aṅga, Glieder, Zuthaten, des als sâman bezeichneten mantrarâja. Danach geht demselben ein achtsilbiger an Savitar gerichteter Spruch (in 2 Neutr., in 7 und 10 Feminin.), sodann der omkâra, endlich noch ein 24silbiges als mahâlakshmi markirtes yajus vorauf, gehört ihm resp. zu. Wir werden hierüber im Verlauf (4, 1. 2) nähere Auskunft erhalten, wobei dann noch als viertes aṅgam eine nṛsiṅha-gâyatrī hinzutritt. Zu unterscheiden von diesen

aṅgamantra sind die in 2, 3 verhandelten fünf aṅga-Sprüche. — Die hiesige Darstellung ist übrigens theils sehr elliptisch, wird grammatisch nur verständlich, wenn man die von mir in Klammern beigefügten Zusätze adoptirt, theils in den Verheissungen an den, der also weifs, sehr ausführlich. — 4. āyurya° ist eine völlig ungrammatische Bildung: das Affix vant ist als zweites Glied eines Compositums behandelt (wie yukta etwa). — Von Wichtigkeit ist das Verbot in 7. und 10., diese Lehre einer Frau oder einem çūdra¹⁾ mitzuthemen²⁾. Bei sonstigen Upanishad ist ja der Charakter als Geheimlehre ganz in der Ordnung und wird oft genug eingeschärft: bei einer sektarischen Up. aber, wie dies doch die vorliegende ist, ist derselbe in hohem Grade auffällig. Wir finden dieselbe esoterische Exklusivität im nächsten §. (4, 9. 10) wieder, und ist sie offenbar wohl (s. p. 67) mit als Ursache dafür anzusehen, daß die Sekte der Nṛisīḥa-Verehrer nie zu einem gröfseren Ansehen, zu einer irgend grofsartigen Bedeutung gelangt ist, während die Rāmātāpanīyop. und die Gopālātāpanīyop. den exoterischen Charakter der Sekten, denen sie zugehören, auch darin bekunden, daß sie nur allein schon für das Aussprechen ihrer heiligen Credo-Formeln, resp. das blofse Denken derselben, ganz allgemein, ohne irgend Jemand auszunehmen, ungemessene Belohnungen zusichern.

§. 4.

1. sa hovāca prajāpatir | 2. agnir vai devā idam sarvaṃ viçvāni bhūtāni, prāṇā vai paçavo 'nnam amṛitaṃ sam-

¹⁾ striçūdrāya in 7 ist neutrales Compositum, s. Pāṇ. 2, 4, 11 gaṇa gāvāçva (stri çūdraḥ in 10 dagegen mufs als zwei Wörter gefast werden): vgl. striçūdraṃ nā 'bhibhāsheta Ath. Par. 42, 6.

²⁾ In 1, 7, 8 übrigens erscheint, im Widerspruch hiemit, der nārasīḥa-Spruch auch als Frauen zugänglich!

rât svarâḍ virât, tat sâmnah prathamam pâdam jānīyât |
 3. ṛigyajuhśamâtharvarûpaḥ sūryo 'ntar âditye hiraṇma-
 yaḥ purushas, tat sâmnno dvitīyam p. j. | 4. ya osha-
 dhinâm ¹⁾ prabhavati târâpatiḥ somas, tat sâmnas tṛitī-
 yam p. j. | 5. sa brahmâ sa çivaḥ sa hariḥ se 'ndraḥ so
 'gniḥ so 'ksharaḥ paramaḥ svarât, tat sâmnaç caturtham
 p. j. | 6. yo jānīte, so 'mṛitatvaṃ ca ²⁾ gachati | 7. om
 ugram prathamasyâ "dyam, jvalan ³⁾ dvitīyasyâdyam,
 nṛisīṇ ⁴⁾ tṛitīyasyâdyam, mṛityu ⁵⁾ caturthasyâ "dyam
 sâma jānīyât | 8. wie 6. | 9. tasmâd idam sâma yatra
 kutracin nâ "cashte | 10. yadi dâtum apeksate, putrâya
 çuçrûshave dâsyaty, anyasmai çishyâya veti || 4 ||

1. „Prajâpati sprach. — 2. Agni ferner, die Götter,
 dieses All, alle Wesen, die prâṇa nämlich, die Thiere, die
 Nahrung, das Unsterbliche, der samrâj, der svarâj, der vi-
 râj, — dies erkenne man als den ersten pâda (Fufs, Vier-
 tel) des sâman. — 3. Der die Gestalt von ṛic, yajus, sâ-
 man, atharvan Habende, die Sonne, der goldene Mann in
 der Sonne drinnen, — dies erkenne man als den zweiten
 pâda des sâman. — 4. Der Sternenherr Soma (Mond), der
 über die Kräuter herrscht, — dies erkenne man als den
 dritten p. des s. — 5. Er ist Brahman, er Çiva, er Hari,
 er Indra, er Agni, er der unvergängliche höchste svarâj, —
 dies erkenne man als den vierten p. des s. — 6. Wer
 es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 7. (Die
 Silben) ugram, jvalan, nṛisīṇ, mṛityu erkenne man als das
 erste sâman ⁶⁾ des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). —

¹⁾ ya shadhi° A.

²⁾ °tatva A.

³⁾ jvalantam A.

⁴⁾ nṛisīṇham A.

⁵⁾ mṛityum A.

⁶⁾ hier wie in §§. 5—7 hat sâman offenbar eine andere Bedeutung als die
 bisherige, bezeichnet eben nur je die Einheit zweier akshara: diese Zahl

8. wie 6. — 9. Darum sage man dies Sāman nicht überall hin. — 10. Wenn (Einer) es mitzutheilen wünscht, der mag es seinem Sohne, falls er es zu hören begierig, mittheilen, oder einem andern Schüler.“

Auch dieser §. beginnt mit einer ähnlichen Einleitung, wie der vorhergehende, nur daß hier noch speciell Prâjâpati als die Quelle der folgenden Lehren angegeben wird. — 2. Die Wörter samrâj, svarâj und virâj, die hier offenbar irgend eine Stufe des Demiurgos bezeichnen (wie ja virâj sonst stets eine dergl. Verwendung hat) sind hierbei wohl auf √râj, leuchten, zurückzuführen: dagegen für die Wiederholung des Wortes svarâj in 5 ist wohl „Selbstherr“ (√râj, regere) die geeignetste Auffassung. — 4. târâpati ist ein Wort der epischen Zeit, resp. Sprache. — 5. Die Worte sa brahmâ bis svarâṭ finden sich zuerst im Taitt. Âr. 10, 13 vor, s. diese Stud. 1, 79¹⁾. 2, 93, sind daher hier wohl von dort entlehnt, kehren übrigens als eine Art formula solemnis, auch in der Kaivalyop. (ohne hariḥ indessen), sowie in der Mahop. (wo statt Çiva und Indra bloß Īçâna) wieder, s. diese Stud. 2, 11. 8. — Zum Verständniß von Absatz 7 sowie für die Angaben der folgenden §§. ist es zweckmäßig, den sich daraus ergebenden Textlaut der nṛsiṅha-Formel anschaulich vorzuführen:

ugram vîram mahâvishṇum jvalantam sarvatomukham |
nṛsiṅham bhîṣṇam bhadram mṛityumṛityum
namâmy aham ||

in wird wenigstens in §§. 5—7 strikt eingehalten, und ist somit auch hier wohl eben bloß jvalan und nṛsiṅ, nicht jvalantam und nṛsiṅham, wie der Cod. hat, zu lesen.

¹⁾ wo ich die Form sendrah für sa indrah irrig als nur episch bezeichnet habe, während doch gerade der Veda viele derartige Beispiele hat, vgl. Rik Prât. 2, 33. 34. Vs. Prât. 3, 14 (diese Stud. 4, 182. 5, 110). Ja Pāṇini (6, 1, 184) erlaubt dieselbe metri causa durchweg.

§. 5.

1. kṣhīrodārṇavaçâyinaṃ nṛikesariṃ yogidhyeyam pa-
ramam padaṃ sâma jâniyat | 2. yo jâniyât so 'mṛita-
tvam ca gachati | 3. vīram prathamasyâ 'rdhântyaṃ, taṃ
sa dvitīyasyâ 'rdhântyaṃ, haṃ bhī tṛitīyasyâ 'rdhântyaṃ,
-mṛityuṃ caturthasyâ 'rdhântyaṃ sâma jâniyât | 4. wie
2. | 5. tasmâd idam sâma yena kenacid âcāryamukhena
yo jânīte, sa tenaiva saṃsārān mucyate, mocayati, mumu-
kshur bhavati | 6. japântenaiva¹⁾ çarīreṇa devatâdarça-
naṃ karoti | 7. tasmâd idam eva mokṣadvāraṃ²⁾ kalau,
nâ 'nyeshāṃ bhavanti | 8. tasmâd idam sâma jâniyât |
9. yo jânīte sa mumukshur bhavati || 5 ||

1. „Den im Milchmeere ruhenden Mann-Löwen, den
von den Yogin zu sinnenden höchsten Ort erkenne man
als das sâman. — 2. Wer es erkennt, geht auch ein zur
Unsterblichkeit. — 3. (Die Silben) vīram, taṃ sa, haṃ bhī,
mṛityuṃ erkenne man je als das letzte sâman der (ersten)
Hälfte des ersten, zweiten, dritten, vierten (pāda). — 4. wie
2. — 5. Drum wer dies sâman durch irgend welchen Leh-
rermund erkennt, der wird dadurch eben aus dem saṃsāra
(Kreislauf der Welt) erlöst, er erlöst (Andere?), er wird
nahe der Erlösung. — 6. Mit dem Ende des Murmels (des-
selben) gelangt er mit dem (irdischen) Leibe zum Schauen
der Gottheit. — 7. Drum ist dies allein die Thür zur Er-
lösung im Kali(-Zeitalter). Anderen ist keine (Thür zur
Erlösung offen). — 8. Drum möge man dies sâman erken-
nen. — 9. Wer es erkennt wird nahe der Erlösung.“

Die Wörter kṣhīroda, nṛikesari (nicht einmal °rin), yo-

¹⁾ ? jayâttenaiva A.

²⁾ ? mākṣha° A.

gin, saṃsāra (s. 2, 1, 1), kali ¹⁾), mokshadvāra sind für die Abfassungszeit charakteristisch. — Ueber die vedischen Vorstufen der Vorstellung von dem Ruben Viṣṇu's auf dem Meere resp. Milchmeere s. das oben p. 2 Bemerkte.

§. 6.

1. ṛitaṃ satyam param brahma puruṣaṃ nṛikesarivigrahaṃ kṛiṣṇapīṅgalam ²⁾ ūrdhvaretam virūpākṣam ³⁾ ṣaṃkaram nīlalohitam ⁴⁾ pinākinam hy, amitadyutir iṣāṇaḥ, sarvavidyānām iṣvaraḥ, sarvabhūtānām brahmā 'dhipatir, brahmaṇo 'dhipatir ⁵⁾ yo Yajurvedavācyas, taṃ sāma jānīyāt | 2. yo jānīyāt, so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 3. mahā prathamāntārdhasyā 'dyam, rvato dvitīyāntārdhasyā 'dyam, śhaṇam tṛitīyānt°, namā caturthānt° sāma jānīyad | 4. wie 2. | 5. tasmād idam saccidānandamayam param brahmā | 6. tam eva vidvān amṛita iha bhavati | 7. tasmād idam sāṅgam sāma jānīyād | 8. wie 2. || 6 ||

1. „Die Ordnung, Wahrheit, das höchste brahman, den eines Mann-Löwen Gestalt habenden puruṣa, den Schwarzgelben, den Keuschen, den ungestalte Augen Habenden, Ṣaṃkara, den Blauschwarz-rothen, den Pinaka-Träger, der da Herr von unermessenem Glanze, Herrscher aller Weisheiten ist, (der da) Brahman, Oberherr aller Wesen, der da der aus dem Yajurveda zu erkennende Oberherr des Brahman ist, — diesen erkenne man als das sāman. — 2. Wer es

¹⁾ Ath. Par. 38, 1 sarva kalikaluṣaṃ aṣubham praṣamaya. 75, 59 dharmaḥ kṣhiṇaṃ kalim āviṣṭe prajā. ²⁾ °lam | A. ³⁾ °tam | A.

⁴⁾ ṛitaṃ bis virūpākṣam, mit Ausnahme von nṛikesarivigraham, ist aus Taitt. Ār. 10, 23 (Āndhra, 12 Drāv.) entlehnt (: der Text daselbst fährt fort: viṣvarūpāya vai namo namaḥ ||), s. auch oben pag. 22. 23.

⁵⁾ iṣāṇaḥ bis brahmaṇo 'dhipatir ist aus Taitt. Ār. 10, 21 entlehnt (: der Text daselbst fährt fort: brahmā ṣivo me astu sadāṣivom ||).

erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 3. (Die Silben) mahâ, rvato, shaṇam, namâ erkenne man je als das erste sâman der zweiten Hälfte des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). — 4. wie 2. — 5. Darum ist dies (sâman) das aus Wesenheit, Geist, Wonne bestehende höchste brahman. — 6. Wer diesen eben erkennt, wird hier (schon) unsterblich. — 7. Drum möge man dies sâman sammt Gliedern erkennen. — 8. wie 2.“

1. vighraha in der Bedeutung Gestalt, Körper (zuerst Maitrây. Upan. 6, 16) und die apokopirte Form ūrdhvareta (statt °tas) sind sprachlich bemerkenswerth. Die prägnant dem Çiva zugehörigen Namen kṛṣṇapīṅgala¹⁾, ūrdhvareta²⁾, virûpāksha, çamkara, nīllohita, pinâkin beweisen in ihrer hier vorliegenden Identifikation mit nṛikesarin, daß die Upanishad es auf eine Vereinigung der çiva-itischen Sekte mit der viṣṇu-itischen abgesehen hat. — Was das hi nach pinâkinam soll, ist unklar: man erwartet statt dessen vielmehr yah. — Wenn speciell der Yajurveda als die Quelle der hier vorliegenden Kunde eines noch über Brahman hinausgehenden Herrn angegeben wird, so ist der Grund dafür wohl in den mehrfachen Entlehnungen, die sich in unserer Upanishad aus dem Taitt. Veda, insbesondere dem Taitt. Âraṇy. vorfinden, zu suchen, wie denn in letzterem ja theils der Name des nṛisīṅha überhaupt zuerst, in der Form nârasīṅha übrigens (10, 1, 7), uns entgegentritt, theils ja auch der größte Theil gerade unseres Absatzes (s. p. 84 n.) daraus entlehnt ist. — 6. Das Masc. tam be-

¹⁾ nach Sâyapa zu Taittir. Âraṇyaka bezieht sich dieser Name auf die androgyne Gestalt des Gottes, dakṣiṇe maheçvarabhāge pīṅgalavarṇaḥ, umābhāge kṛṣṇavarṇaḥ.

²⁾ vgl. ūrdhvalīṅga Taitt. Âr. 10, 16.

zieht sich wohl auf denselben Gegenstand, wie das tam am Schlusse von 1.

§. 7.

1. viçvasṛija etena vai viçvam asṛijanta, yad viçvam asṛijanta. tasmād viçvasṛijo, viçvam enân ¹⁾ anu prajāyate | 2. brahmaṇaḥ sāyujyaṃ salokatām ²⁾ jayati, tasmād idaṃ sāṅgaṃ sāma jānīyāt | 3. yo jānīyāt, so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 4. viśṇuṃ prathamasyā 'ntyam mukham divyasyā 'ntyam bhadram tṛtīyasyā 'ntyam myaham caturthasyā 'ntyam sāma jānīyād | 5. wie 3. | 6. yo 'sau sāma ³⁾ veda yad idaṃ kiṃ cātmani brahmaṇy ānushṭubhaṃ jānīyād | 7. wie 3. | 8. strīpūṣor vā ya iha sthātum apēkshate sa sarvaiçvaryaṃ dadāti | 9. yatra kutrā 'pi mriyeta dehānte devaḥ param brahma tāraṇaṃ vyācasṭhe yenā 'mṛitibhūtvā so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 10. tasmād idaṃ sāma madhyagaṃ (?) jayati, tasmād idaṃ sāmāṅgaṃ prajāpatir ya evaṃ vede- | 11. 'ti mahopanishad | 12. ya etām mahopanishadaṃ veda sakṛitpuraçcarāṇo 'pi mahāviśṇur bhavati | 13. mahāviśṇur bhavati ya evaṃ vede- | 14. 'ti mahopanishat || 7 ||

iti prathamopanishat || 28 ||

1. „Die viçvasṛij schufen hiemit (kraft der in anushṭubh abgefaßten nārasinḥa-Formel) das All: weil sie das All schufen, darum heißen sie viçvasṛij. Alles entsteht hinter ihnen drein. — 2. Des Brahman Genossenschaft und Mitwelt ersiegt es, darum erkenne man dies sāmān (die nārasinḥa-Formel) sammt seinen Gliedern. — 3. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 4. (Die Silben) viśṇuṃ, mukham, bhadram, my aham erkenne man

¹⁾ etān A.

²⁾ na fehlt A.

³⁾ ? so A.

als das letzte sâman des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). — 5. wie 3. — 6. Wer dort das sâman (?) weiß, erkenne (all) dieses was irgend ist in sich selbst (im âtman), im brahman, als anusṭubh-artig. — 7. wie 3. — 8. Oder wer, sei es ein Weib, sei es ein Mann, hier zu bleiben trachtet, (dem) giebt er (der ânusṭubha mantra?) Allherrschaft: — 9. und wo irgend er stirbt, (dem) erklärt der (darin verherrlichte) Gott am Ende des Leibes das höchste rettende brahman, wodurch er unsterblich werdend auch eingeht zur Unsterblichkeit. — 10. Darum ersiegt dieses sâman das in der Mitte Befindliche (?): darum ist dieses sâman-Glied, ist prajāpati, wer also weiß. — 11. Dies ist die große Lehre. — 12. Wer diese große Lehre kennt, wird auch, wenn er nur einmal dazu sich vorbereitet hat, mahāvishṇu. — 13. mahāvishṇu wird, wer also weiß. — 14. Dies ist die große Lehre.“

1. Dieser Absatz hat hier eigentlich gar keine rechte Stelle, und verdankt seine Aufnahme wohl nur der Absicht, der ganzen Darstellung ein möglichst feierliches, vedisches Gepräge zu geben, die nârasinḥa-Formel resp. in das vedische Ritual einzureihen. In ihrer ursprünglichen Form beziehen sich diese Worte nämlich eben gar nicht auf sie, sondern auf das 1000 Jahr dauernde Opfer (sahasrasamvatsaram) der viçvasrij, sind resp. (nebst dem Anfange von 2) ein direktes Citat aus Taittir. Br. 3, 12, 9, 8 (vergl. Pañcav. 25, 18, 2. 6): etēna vai viçvasrija idāṃ viçvam asrijanta | yād viçvam asrijanta tasmād viçvasrijaḥ | viçvam enān ānu prajāyate, brāhmaṇaḥ sāyujyaṃ salokātāṃ yanti. Vergl. über ähnliche Verbrämungen, nach Art der Atharva Samh., das ob. p. 73 zu 1, 1 Bemerkte. — 2. brahmaṇaḥ sāyujyaṃ salokatā ist eine vedische Vorstellung, die in den Brāhmaṇa

(s. Çāṅkhāy. Br. 21, 1. Pāṇcav. 25, 18, 6. Taittir. Âr. 10, 15. Çatap. 11, 4, 4, 2-7. diese Stud. 1, 396-403) vielfach sich findet, in späterer Zeit aber gar keinen rechten Sinn mehr hat: hier indessen, wo wir sahen, daß Unsterblichkeit als Lohn verheißen wird, ist auch sie am Platze, obschon immerhin obsolet, und nur auf Grund des Citates beibehalten. — 6. Den verderbten Eingang dieses Satzes vermag ich nicht sicher zu restituieren. — 8. In Widerspruch mit 3, 7 erscheint hier also der nârasinḥa-Spruch auch als Frauen zugänglich. — 9. Vgl. Rāmottaratâp. 1, 5. — 10. madhyagam ist mir unklar: auch bin ich unsicher ob ich den Schluß des Absatzes richtig verstanden. — 12. Unmittelbare Gleichheit mit, d. i. wohl direktes Aufgehen in, Mahāvishṇu ist der Lohn.

Zweite Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai mṛityoḥ pâpmanah¹⁾ saṃsârâc câ 'bi-bhayus, te prajāpatim upādḥvaṃs, tebhya etam mantra-râjaṃ nârasinḥam ânusṭubham prâyachat, tena vai mṛityum ajayan pâpmânam ataran saṃsâraṃ câ 'taraṃs | 2. tasmâd yo mṛityoḥ pâpmanah²⁾ saṃsârâc ca bibhîyât, sa etam mantrarâjaṃ n. ân. pratigrihîyât, sa mṛityum jayati sa pâpmânam tarati, sa³⁾ saṃsâraṃ tarati || 1 ||

1. „Die Götter fürchteten sich vor dem Tode, dem Bösen, dem Weltkreislauf: sie wandten sich an Prajâpati, er übergab ihnen diesen dem nârasinḥa geweihten Spruch-König in anusṭubh: damit besiegten sie den Tod, überschritten das Böse, überschritten den Weltkreislauf. — 2. Drum wer sich vor dem Tode, dem Bösen, dem Welt-

¹⁾ ? pâpmabhyah A., ebenso in 2.: da aber beide Male pâpmânam folgt, restituire ich, wie oben. ²⁾ ? pâpmabhyah A. ³⁾ fehlt Cod.

kreislauf fürchtet, der nehme diesen dem narasiṅha geweihten Spruchkönig in anusṭubh in Empfang, so besiegt er den Tod, überschreitet das Böse, überschreitet den Weltkreislauf.“

Die Verherrlichung der Formel, resp. ihrer einzelnen Bestandtheile, bildet mit allen möglichen Spielereien auch den Gegenstand dieser zweiten Upanishad. — 1. Ueber das Böse, resp. den Bösen, pāpman, s. das unten zu §. 6 des uttaratāp. Bemerkte. — 2. Die Kenntniß der Formel ist hier an keine weiteren Bedingungen geknüpft, erscheint vielmehr als allgemein zugänglich und wirksam.

§. 2.

Dieser §. enthält eine Identifikation der vier pāda der Formel mit den vier mātṛā des praṇava, sowie eine Aufzählung der je entsprechenden vier Welten, Veda, Götterklassen etc., ist resp. (mit ganz geringfügigen Differenzen) völlig identisch in das uttaratāpaniya §. 3, 2–5 aufgenommen, wo indess am Schlusse der vier Abschnitte je noch ein specieller Zusatz sich findet. Ich theile hier zwar Text und Uebersetzung mit, verweise aber für die Erklärung der einzelnen Ausdrücke auf unten.

1. tasya ha praṇavasya yā pūrvā mātṛā pṛthivy akāraḥ sa ṛigbhir ṛigvedo brahmā vasavo gāyatrī gārhapatyaḥ sâ prathamāḥ pādo bhavati | 2. dvitīyā 'ntarikṣham ukāraḥ sa yajurbhir yajurvedo vishṇu¹⁾ rudrās trisṭub dakṣhiṇāgniḥ sâ dvitīyaḥ pādo bhavati | 3. tṛitīyā dyaur makāraḥ sa sāmabhiḥ sāmavedo rudra ādityā²⁾ jagaty āhavanīyaḥ sâ tṛitīyaḥ pādo bhavati | 4. yā 'vasāne 'sya caturthy ardha-

¹⁾ vishṇu A.

²⁾ rudrādityā A.

mâtrâ sâ somaloka omkârah¹⁾ so 'tharvaṇair mantrair atharvedaḥ samvartako 'gnir maruto virâḍ ekarishir²⁾ bhâsvatî, sâ sâmnac caturthaḥ pâdo bhavati || 2 ||

1. „Die erste mâtrâ des praṇava, die Erde (selbst) ist der a-Laut: mit den ṛic ist er der ṛigveda, der brahman, die vasavas, die gâyatrî, das Hausfeuer. Sie ist der erste pâda (des sâman, d. i. des nṛsiṅha-Credo). — 2. Die zweite (mâtrâ), die Luft (selbst) ist der u-Laut: mit den yajus ist er der yajurveda, ist vishṇu, die rudrâs, die trishṭubh, das südliche Feuer. Sie ist der zweite pâda. — 3. Die dritte (mâtrâ), der Himmel (selbst) ist der m-Laut: mit den sâman ist er der sâmaveda, ist rudra, die âdityâs, die jagatî, das Opferfeuer. Sie ist der dritte pâda. — 4. Die am Schlusse befindliche vierte Halb-mâtrâ desselben ist die Mondwelt, der (ganze) om-Laut³⁾: er ist mit den atharvaṇa-Sprüchen der atharvaveda, ist das (die Welt) zusammenrollende Feuer, die marutas, die virâj (Metrum), das eka-ṛishi genannte Feuer: sie, die leuchtende (Halb-mâtrâ), ist der vierte Fuß des sâman.“

Eine allem Anscheine nach im Wesentlichen hiemit identische⁴⁾ Aufzählung findet sich in Anquetil's Atharvaçikhâ (s. diese Stud. 2, 55) wieder. Da nun ein Werk letzteren Namens am Schlusse unseres pûrvatâp. hier (5, 9, 6. 7) citirt wird, so liegt es nahe anzunehmen, daß diese Aufzählung hier von dort entlehnt ist (s. das unten zu 4, 1, 4 Bemerkte). — Vgl. auch noch Mârkaṇḍ. Pur. 42, 8 ff.

¹⁾ ob loko 'mkârah (d. i. amkârah)?

²⁾ so A.

³⁾ oder ob: der am-Laut (= der anusvâra)? wo der Text dann eben in 'loko 'mkârah zu ändern wäre.

⁴⁾ Statt Vishṇu, Rudra, Aditi werden daselbst wohl die Vasu, die Rudra, die Âditya zu setzen sein?

§. 3.

1. asṭākṣaraḥ prathamah pādo bhavaty, asṭākṣarās trayah pādā, evaṁ dvātriṅṣad akṣarāṇi sampadyante, dvātriṅṣadakṣarā vā ¹⁾ anusṭubh bhavaty, anusṭubhā sarvam idam śṛiṣṭam, anusṭubhā sarvam upasaṁhṛitam | 2. tasya hi pañcā 'ṅgāni bhavanti, catvāraḥ pādāḥ catvāry aṅgāni, sapraṇavam sarvam ²⁾ pañcamam bhavati | 3. om hṛidayāya namaḥ, om çirase svāhā, om çikhāyai vauśhaṭ, om kavacāya hum, om astrāya phaḍ iti | 4. prathamam prathamena yujyate, dvitīyaṁ dvitīyena, tṛtīyaṁ tṛtīyena, caturtham caturth[ena, pañcamam pañcamena] ³⁾, vyatishaktā vā ime lokās, tasmād vyatishaktāny aṅgāni bhavanti | 5. om ity etad aksharam idam sarvam, tasmāt pratyaksharam ubhayata omkāro bhavati- | 6. 'ty akṣarāṇāṁ nyāsam upadiṣanti brahmavādinaḥ || 3 ||

1. Verherrlichung des anusṭubh-Metrums der Formel. — 2. „Dieselbe hat fünf Glieder; die vier pāda entsprechen deren vier, und das Ganze mit dem praṇava dem fünften. — 3. 4. (Da sie nämlich ein Spruchkönig ist, so hat sie eben auch ein Herz, einen Kopf, eine Haarlocke, çikhā, einen Panzer, eine Waffe: und) diese fünf Glieder, resp. die ihnen geweihten, in 3 aufgezählten Sprüche werden (mit den in 2 genannten Fünf, den vier pāda und dem Ganzen, der Reihe nach) je das erste mit dem ersten, das zweite mit dem zweiten etc. verbunden: denn diese (drei) Welten sind in einander verflochten: darum so auch die aṅga. — 5. Das Wort om ist das All, darum wird bei jeder Silbe vorher und nachher om gesagt. — 6. So lehren die Brahmavādin die Niedersetzung (Niederschreibung) der Silben (der Formel).“

¹⁾ fehlt A., conic.²⁾ pādā catvāry . . . sarvam A.³⁾ °na p. p. fehlt A., conic.

Die in 3 angegebenen mystischen fünf Glieder, mit den dazu gehörigen Formeln ¹⁾, führen uns mitten in das tantra-Ritual hinein, sind resp. fortan bei jedem sektarischen Credo wiederkehrend ²⁾. In dem Râma-Tâp. 1, 52. 61 werden sechs dgl. erwähnt: nach dem schol. ist zu den obigen fünf das Augenpaar als sechstes (resp. der Reihe nach als vorletztes) hinzutretend. So auch, indessen mit noch weiteren (vorangetretenen) Zuthaten der mālāmantra der Bhagavadgītā, s. Lassen in der sec. ed. der Schlegel'schen Bhag. p. 290 und vergl. Bhâg. Pur. 6, 8, 7. 8. — 6. brahmavâdinas ist ein obsoleter, besonders im Yajurveda gebräuchlicher Ausdruck, offenbar hier wie in 5, 10 und 3, 1, 6 gewählt, um dessen Anschein und Eindruck hervorzurufen.

Nach 3—6 wird also der erste pâda z. B. (ugraṃ vīram mahāvishnum), unter Hinzufügung von om hṛdayāya namaḥ, etwa so niederzusetzen sein: om u om, om graṃ om, om vī om, om raṃ om, om ma om, om hā om, om vi om, om shnum om, om om om, om hṛi om, om da om, om yā om, om ya om, om na om, om maḥ om.

§. 4.

1. tasya ha vâ ugraṃ prathamam sthānam jāniyād |
2. yo jāniyât so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 3. vīram dvitīyam

¹⁾ Von den Heilrufen derselben sind die drei ersten aus dem vedischen Ritual bekannt, und zwar ist vaśhaṭ (eig. vashaṭ) wohl ein Aorist von √ vah oder √ vaksh (vgl. çraushaṭ): phaṭ findet sich als Interjektion, im Sinne von Platsch!, Kauç. 116. Çāṅkh. 12, 28, 7 (phal ity abhishṭhitah): hum dagegen kann ich in den sūtra noch nicht nachweisen, vgl. indefs den vedischen him-kāra und hummā als Einschub im çyaitasāman nach Pañc. 7, 10, 15.

²⁾ Die älteste Formel der Art ist wohl die im Taittir. Âr. 10, 84 für die heilige gāyatrī berichtete: agniṃ mukham, brahmā çiro, viṣṇur hṛdayam, rudraḥ çikhā, prithivī yoniḥ. — Die Formeln im uchushmakalpa (Atharvaparīç. 38) beziehen sich auf Herz, Haarschopf (çikhā), Panzer, Waffe, lassen somit den Kopf aus.

sthānam, mahāvishṇum tṛtīyaṃ jvalantaṃ caturtham sarvatomukham pañcamam nṛsiṅhaṃ shashṭham bhī-
shaṇam saptamam bhadram aṣṭamam mṛityumṛi-
tūṃ ¹⁾ navamaṃ namāmi daṣamam aham ity ekādaçaṃ
sthānam jānīyād | 4. wie 2. | 5. ekādaçaṃ padā vā anusṭub
bhavaty, anusṭubhā sarvam idam śṛiṣṭam anusṭubhā sar-
vam upasaṃhṛitaṃ tasmāt sarvam idam ānusṭubham jā-
nīyād | 6. wie 2 || 4 ||

Aufzählung der einzelnen elf Wörter, welche die For-
mel bilden. In dem uttaratāp. wird das dritte Wort mahā-
vishṇum in zwei Wörter getheilt, so daß in summa zwölf
Wörter sich ergeben, obschon die Elfzahl auch dort noch
durchbricht, s. ekādaçātmanam in 4, 2.— 5. Vgl. 3, 1.

§. 5.

1. devā ha vai prajāpatim abruvann, atha kasmād
ucyata ugram iti, sa hovāca prajāpatir, yasmāt svama-
hīmnā sarvān lokān sarvān ātmanaḥ sarvāṇi bhūtāny ud-
grihṇāty ajasraṃ sṛijati visṛijati vāsayaty udgrāhyate
udgrāhyate ²⁾, „stūhi çrutam gartasadam yuvānam mṛigaṃ
na bhīmam upahatnum ³⁾ ugram | mṛidā ⁴⁾ jaritre sinha ⁵⁾
stavāno 'nyam te asman nivapantu ⁶⁾ senāḥ“ (R. 2, 33, 11.
Ts. 4, 5, 10, 4), tasmād ucyata ugram iti | 2. atha ka-
smād ucyate vīram iti, yasmāt svamahīmnā..... bhūtāni vī-
rayati ⁷⁾ virāmayaty ajasraṃ s. vis. vāsayati, „yato vīraḥ
karmanyah sudakṣho yuktagrāvā jāyate devakāmaḥ“ (R. 3,
4, 9), tasmād ucyate vīram iti | 3. atha kasmād ucyate

¹⁾ bloß mṛityum A.²⁾ ob udgrihyate?³⁾ upahartum A.⁴⁾ mṛilā R. Ts. ⁵⁾ rudra R. Ts. Der Vers ist eben an rudra gerichtet.⁶⁾ asmin nivapantu A.⁷⁾ vīramati A. Am nächsten läge viramati, das aber als intransitiv zu den Accusativen nicht paßt.

mahāvishṇum iti, yaḥ sarvān lokān vyāpnoti vyāpayati sneho yathā palalapinḍam otaprotam anuprāptam vyatishakto vyāpyate vyāpayate, „yasmān na jātah¹⁾ paro anyo 'sti²⁾ ya āviveça³⁾ bhuvanāni viçvā | yasmād anyan na param kiṃ canā 'sti⁴⁾ | prajāpatiḥ prajābhīḥ saṃvidānas⁵⁾ trīṇi jyotīnshi sacate sa shoḍaçi“ (Vs. 8, 36. 32, 5. Çāṅkhāy. cr. 9, 5, 2), tasmād ucyate mahāvishṇum ity | 4. atha kasmād ucyate jvalantam iti, yasmāt svamahimnā⁶⁾.....bhūtāni svatejasā jvalati jvālayati jvālyate⁷⁾, „savitā prasavitā dīpto dīpayan dīpyamāno jvalan jvalitā⁸⁾ tapan vitapan saṃtapan rocano rocamānaḥ çobhanaḥ çobhamānaḥ kalyāṇas⁹⁾“ (Taittir. Br. 3, 10, 1, 2), tasmād ucyate jvalantam ity | 5. atha kasmād ucyate sarvatomukham iti, yasmād atīndriyo 'sti¹⁰⁾ sarvataḥ paçyati sarvataḥ çṛṇoti sarvato gachati sarvata ādatte sarvagaḥ sarvatas tishṭhaty, „ekah purastād ya idam babhūva yato babhūva bhuvana-sya gopā(h) | yam apyeti bhuvanam sāmparāye¹¹⁾ namāmi tam aham sarvatomukham“, tasmād ucyate sarvatomukham ity | 6. atha kasmād ucyate nṛisīṅham iti, yasmāt sarveshām bhūtānām vīryatama(h) çreshṭhatamaç ca, nṛisīṅho vīryatama(h) çreshṭhatamaç ca, tasmān nṛisīṅha āstī parameçvaro, jagaddhitam vā etad rūpam

¹⁾ yasmāj jāto na Çāṅkh..

²⁾ asti Vs. Çāṅkh. In Vs. 32, 5 lautet der erste pāda: yasmāj jātam na purā kiṃ canaiva. ³⁾ ābabhūva Ç. (Vs. 32, 5).

⁴⁾ Dieser ganze Absatz fehlt in Vs. Çāṅkh.

⁵⁾ prajāyā saṃparāṇas Vs. Ç.

⁶⁾ yas tva mahimnā A.

⁷⁾ jvājayate A.

⁸⁾ jvalajvālītā A.

⁹⁾ Die drei Schlussworte sind aus dem im T. Br. direkt vorhergehenden Absatz (3, 10, 9, 1) entlehnt: statt ihrer hat das Taitt. Br. hier: çumbhūḥ çumbhamāno vāmah. — Die Stelle enthält eine Aufzählung der 15 mubhūrta des Tages der schwarzen Hälfte eines Monats (s. Zeitschr. d. D. M. G. 15, 133), hat somit begreiflicher Weise hier gar nichts zu suchen.

¹⁰⁾ 'ti A.

¹¹⁾ zu sāmparāya s. diese Stud. 2, 204. Vedāntasūtra 3, 3, 27.

akṣharam bhavati, „pra tad viṣṇu(h) stavate vīryeṇa mṛigo na bhīmaḥ kucaro gīrīśṭhāḥ | yasyorushu trishu vikramaneshv adhi kshiyanti bhuvanāni viçvā“ (R. 1, 154, 2), tasmād ucyate nṛsiṅham ity | 7. atha kasmād ucyate bhīṣhaṇam iti, yasmād yasya ¹⁾ rūpaṃ dṛiṣṭvā sarve devāḥ sarvāni bhūtāni bhītyā palāyante svayaṃ yataḥ kutaścīn na bibheti, „bhīṣhā 'smād vātaḥ pavate bhīṣhodeti sūryaḥ | bhīṣhā 'smād agniḥ cendraç ca mṛityur dhāvati pañcamah“ (Taitt. Âr. 8, 8) ²⁾, tasmād ucyate bhīṣhaṇam ity | 8. atha kasmād ucyate bhadram iti, yaḥ svayam bhadro bhūtvā sarvadā bhadraṃ dadāti rocano rocamānaḥ çobhanaḥ kalyāṇaḥ ³⁾, „bhadraṃ karṇebhiḥ çṛiṇu-yāma devā bhadram paçyemā 'kshibhir ⁴⁾ yajatrāḥ | sthirair aṅgaḥ tuṣṭvāṅsas tanūbhir vy açema devahitaṃ yad āyub“ (R. 1, 89, 8. Taitt. Âr. 1, 1, 1), tasmād u[cyate bhadram ity | 9. atha kasmād u]cyate mṛityumṛityum iti, yasmāt svabhaktānāṃ smṛita eva mṛityum apamṛityum ca nāçayati ⁵⁾, „ya ātmadā baladā yasya viçva upāsate praçisham yasya devāḥ | yasya chāyā 'mṛitaṃ yo mṛityumṛityuḥ ⁶⁾ kasmai devāya havishā vidhema“ (R. 10, 121, 2. Vs. 25, 13. Ts. 4, 1, 8, 4), tasmād ucyate mṛityumṛityum ity | 10. atha kasmād ucyate namāmṛiti, yasmād yaṃ ⁷⁾ sarve devā namanti mumukshavo brahmavādinaç ca, „pra nūnam brahmaṇaspatir mantraṃ namaty ⁸⁾ ukthyam | yasminn

¹⁾ man sollte asya erwarten! ²⁾ s. auch Kāth. Up. 2, 6, 3 Çamkara zu Vedāntas. p. 325. Lies: bhīṣhā udeti sūriah.

³⁾ Zu rocano° s. Taitt. Br. 3, 10, 1, 1 (oben Absatz 4), wo indefs nach çobhanaḥ noch çobhamānaḥ steht.

⁴⁾ so A., dagegen akshibhir im Eingangsgebet (s. oben p. 69).

⁵⁾ ? maçyati A. mit der Marke der Länge über dem m von zweiter Hand, also maçyati. ⁶⁾ yasya mṛityuḥ R. Vs. Ts.

⁷⁾ man sollte enam erwarten. Die Worte von yaṃ sarve ab werden in Svapneçvara's Comm. zum Çāṇḍīyasūtra 44 (p. 31 ed. Ballantyne) citirt (und zwar als aus nṛsiṅhatāpinī khaṃ 6!). ⁸⁾ vadaty R.

indro varuṇo mitro aryamâ devâ (o)kâṁsi cakrire“ (Rik 1, 40, 5), tasmâd ucyate namâṁity | 11. atha kasmâd ucyate 'ham ity, „aham asmi prathamajā ṛitasya¹⁾ pūrvam devebhyo amṛitasya nâbhâ²⁾ | yo mâ dadâti sa id eva mâ "vâ³⁾, aham annam annam adantam admi⁴⁾, aham viçvam bhuvanam abhyabhûvam⁵⁾, suvarṇajyotir⁶⁾ ya evam vedety upanishat“ (Taitt. Âr. 9, 11) || 5 ||

iti dvitīyopanishat || 2 ||

In der Form eines Gesprâches zwischen den Göttern und dem von diesen befragten Prajâpati erhalten wir hier einen ausführlichen Commentar zu den elf Wörtern, aus denen die Formel besteht, und zwar in der Weise, daſs zunächst alle diese Wörter als Epitheta des höchsten Wesens etymologisch gedeutet werden, und darauf dann je zur Bekräftigung eine vedische Stelle citirt wird, welche das betreffende Wort oder wenigstens entsprechende Angaben enthält. Diese Citate sind meist dem Taitt. Yajus entlehnt, eines derselben indess mir einstweilen überhaupt noch nicht nachweisbar. In ihrem Wortlaute sind einige dem hiesigen Zwecke entsprechende Veränderungen vorgenommen (so bei 1 die Verwandlung von rudra in siṅha, bei 9 die von yasya mṛityuḥ in yo mṛityumṛityuḥ, bei 10 die von vadati in namati): und es haben im Uebrigen die meisten an ihrer ursprünglichen Stelle auch entfernt keine Beziehung zu dem Zwecke, dem sie hier dienen, der Schilderung des höchsten Wesens nämlich (so die Stellen bei 1.

¹⁾ ṛitâṣyâ T. ²⁾ nâḥbhâyi T.

³⁾ ? mâyâ A. — say id eva mâḥvâḥ T. (s. diese Stud. 2, 235. 4, 252)
âvâḥ = avati Çamkara bei Roer p. 140. Translation p. 24.

⁴⁾ âḥdmi T.

⁵⁾ ? bhuvâṁ A. °bhavâṁ T. °bhavâḥm (Roer p. 139).

⁶⁾ suvar na jyotiḥ | T.

2. 4. 6. 8. 10). Von besonderer Wichtigkeit ist die Erklärung des Wortes nṛisīṇha in 6, weil sich aus ihr ergibt, was ja auch im Uebrigen aus dem ganzen Tenor der Upanishad erhellt, daß deren Verfasser von der avatāra-Legende, wonach Viṣṇu als nṛisīṇha den Hiranyakaṣipu zerstückt habe, nicht die geringste Notiz nimmt. Es wird resp. nṛisīṇha, Mannlöwe, hier nur als heldenkräftigster (vīryatamaḥ, sollte übrigens vīratamaḥ oder vīryavatamaḥ heißen!), trefflichster (çreshṭhatamaḥ) unter allen Wesen erklärt ¹⁾, resp. für diesen danach rein auf einen Vergleich beruhenden Namen direkt auf die im Ṛik sich vorfindende Vergleichung des viṣṇu mit einem furchtbaren, schleichenden, in den Bergen hausenden Thiere rekurriert, ähnlich wie für den Beinamen ugra auf jenen Vers des Ṛik verwiesen wird, in welchem rudra als ein furchtbares reißendes Thier geschildert ist. — 9. Die Angabe, daß das bloße Denken an Nṛisīṇha, unter dem Beinamen mṛityumṛityu, von den an ihn Gläubigen (svabhaktānām) Tod und Abertod abwendet, ist für den sektarischen Charakter der Upanishad höchst bedeutsam.

Dritte Upanishad.

§. 1.

1. devā ha vai prajāpatim abruvann: ānushṭubhasya mantrarājasya nārasīṇhasya çaktim vijam no brūhi bhagava ²⁾ iti | 2. sa hovāca prajāpatir | 3. māyā

¹⁾ vgl. z. B. nṛisīṇhau im Bhṭṭikāvya 2, 41, vom schol. erklärt durch narau sīṇhāv iva und s. Petersb. Wtb. s. v.

²⁾ Diese hier im pūrvaṭāp. gebräuchliche (s. noch 4, 1, 1. 3, 1. 5, 1, 1) Vokativ-Form bhagavas ist (s. Çat. 3, 2, 1, 20. 8, 3, 4. 11, 5, 5, 3. 10. 8, 4, 4. 5. 12, 9, 3, 7. 8. 14, 9, 2, 13. Pañcav. 13, 10, 8. Ait. Brāhm. 8, 24) die alterthümlichere, hier wohl eben absichtlich als obsolet gebrachte, um da-

vā eshā nārasinhī sarvam idaṃ srijati, s. i. rakshati,
 s. i. saṃharati, tasmān māyām etāṃ ṇaktiṃ vidyād | 4.
 ya etāṃ māyām ṇaktiṃ veda sa mṛityuṃ jayati sa pāpmā-
 naṃ tarati so 'mṛitatvaṃ ca gachati mahatīṃ ṇriyam aṇute |
 5. mīmāṇsante brahmavādinō: hrasvā vā dīrghā vā plutā
 veti | 6. yadi hrasvā bhavati, sarvam pāpmānaṃ dahaty
 amṛitatvaṃ ca gachati | 7. yadi dīrghā bhavati, mahatīṃ
 ṇriyam āpnuyād am. ca g. | 8. yadi plutā bhavati, jnāna-
 vān bhavaty am. ca g. | 9. tad etad ṛishinoktaṃ nidar-
 ṇanam: „sa īm pāhi ya ṛijīshī tarutraḥ ¹⁾“ (R. 6, 17, 2),
 „ṇriyam lakshmīm omalām ²⁾ amvikām gām ³⁾ shashtīḥ ca
 yām indrasenety utāhus ⁴⁾, tām avidyām ⁵⁾ brahmayonisva-
 rūpām tām ihā "yushe ṇaraṇam prapadye" || 1 ||

Wie in der vorigen Upanishad (3, 8) Herz, Kopf, Haar-

mit einen vedischen Anstrich zu gewinnen. Das uttaratāp. hat dafür (9, 1. 15. 28) die jüngere Form bhagavan, oder gar die nominativische Konstruktion bhagavān (7, 1) mit dem Verbum in der dritten Person. Die Form bhagavan findet sich übrigens im ṇatap. Br. 11, 5, 5, 4 neben bhagavas in 3 und 10 und auch sonst noch mehrfach (11, 5, 3, 7. 14, 6, 7, 2. 11, 1. 6) vor. Und da dasselbe zudem auch bereits die nominativische Konstruktion kennt, und zwar sowohl in der Form bhagavān, s. 10, 6, 1, 3. 14, 6, 11, 1. 7, 3, 5, als in der daraus erst sekundär abgeschwächten Form bhavān, s. 10, 3, 4, 3. 14, 8, 1, 2—4. 9, 1, 5. 6. 7, 3, 5 (bhavati neben bhagavān), so ist ersichtlich, daß der Gebrauch dieser vier Formen sich schon verhältnismäßig früh vermischt hat. — Das Gleiche gilt von den verschiedenen Abschwächungen, die das Wort bhagavas selbst mit der Zeit erfahren hat; dieselben sind sämtlich neben einander im ṇat. Br. nachweisbar. Zunächst ward daraus bhagos, so ṇatap. 14, 5, 4, 2. 7, 3, 3 (Pān. 8, 3, 17), — sodann bhos (wie bhavān aus bhagavān), so ṇat. 10, 3, 5, 5. 11, 6, 1, 3ff. — schließlich (s. Pān. 8, 3, 17) bho, so ṇatap. 10, 3, 4. 2. 11, 4, 3, 20. 14, 9, 1, 1 (edit. pag. 1165, 24 ācāryam praty eva, na kshatriyam prati). Rik-prāt. 15, 6. Dhammapada v. 396., s. diese Stud. 2, 231. 232. (Die Herleitung von bhavat aus bhāvat ist ebenso zu verwerfen, wie die neuerdings wieder von Spiegel hervorgeholte aus /bhū, s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 327.)

¹⁾ yāhi ya ṛijīshī tarutra A. Sollte hier etwa eine Lücke sein? Denn die sonstigen Citate sind ja durchweg vollständig aufgeführt: was soll also hier blos der Versanfang? freilich was soll dieser Vers hier überhaupt?

²⁾ ? oyalām A.

³⁾ ? ggām | A.

⁴⁾ ? imdasenety uta āhus A.

⁵⁾ ? tām vidyām A.

locke, Panzer und Waffe dem nṛisīṇha-Credo, resp. dem damit identischen nṛisīṇha selbst, zugeschrieben werden, so hier çakti d. i. zeugende Kraft, und vijam Samenkorn, unter Anführung bestimmter Formeln dafür. Die späteren dergl. Angaben fügen drittens noch ein kīlakam dazu (s. Lassen zu Schlegels Bhagavadg. pag. 290. 91), womit etwa zur Vervollständigung der Zeugungsapparate der phallus gemeint sein mag ¹⁾? — Und zwar wird ferner zunächst in §. 1 die çakti theils als die māyā des narasīṇha (vgl. die ähnliche Erklärung Çamkara's zu Vedāntasūtra p. 341. 342 und des schol. zu Bhagavadgītā bei Lassen praef. pag. xxv) welche „alles dieses schafft, erhält und wieder zusammenzieht“ (zerstört) bezeichnet, theils wird von ihr ausgesagt, daß sie als „kurz, lang oder gedehnt“ aufgefaßt werden könne, was sich auf die Recitationsweise der betreffenden Formel beziehen muß, obwohl unklar bleibt, wie man sich dies zu denken hat. Sollte çakti hier etwa auch schon, wie zur Zeit des Rāmatāp. 1, 22, zugleich die letzte Silbe der Credoformel bedeuten können? — Zum Schluß folgt dann als „von einem ṛishi gesprochene Belegstelle“ zunächst der Anfang einer an Indra gerichteten ṛic, in welcher derselbe zum Somatrunk aufgefordert wird, deren Anführung somit hier nicht das Geringste zu suchen hat, resp. wohl nur dazu dienen soll, in ihrem Geleite auch den nächstfolgenden Spruch als einen vedischen erscheinen zu lassen, einen Spruch der, trotz seines trishṭubh-Metrums, mit dem

¹⁾ Die Lehre vom vijam eines mantrarāja hat in der Tantra-Literatur, resp. bereits in der Rāma-Tāpantya-Upanishad, sehr weit gehende Dimensionen angenommen: es wird damit die erste Silbe, während mit çakti die letzte, und mit kīlaka die dazwischen stehenden Silben bezeichnet, s. Rāmapūrvatāp. 1, 22. Wilson erklärt vijam durch: the mystical letter or syllable, which forms the essential part of the Mantra of any deity.

Veda gar nichts zu thun hat, und nur etwa in ein pari-
 ṣiṣṭam nach Art des ṛisūktam (Müller's Rik vol. 3, p. xl)
 resp. höchstens in das zehnte Buch des Taittir. Âr. passen
 würde. Der Text dieser zweiten Strophe ist übrigens we-
 sentlich verderbt, und dessen obige conjecturelle Herstel-
 lung zweifelhaft. Der Inhalt derselben paßt zu dem Zwecke,
 behufs dessen sie hier citirt wird, allerdings vortrefflich:
 „die Çrī, die Lakshmī, die Omalā (? Schutzreiche), die Am-
 bikā, die Go ¹⁾, und jene Sechste ²⁾, welche man auch In-
 drasenā ³⁾ nennt, | — diese avidyā (? Text hat vidyā), de-
 ren eigentliches Wesen die (Stellung als) Quelle des brahman
 ist, zu ihr wende ich mich um Schutz für das Leben hier.“

§. 2.

1. sarveshām vā etad bhūtānām ākāṣaḥ parāyaṇam,
 sarvāṇi ha vā imāṇi bhūtāny ākāṣād eva jāyanta, ākāṣād
 eva jātāni jīvanty, ākāṣam prayanty abhisamvīcanti, tasmād
 ākāṣam vījaṃ vidyāt | 2. tad etad ṛishiṇoktam nidar-
 ṇanam: „haṁsaḥ ṇucishad vasur antarikshasā ⁴⁾ dhotā ve-
 dishad atithir duroṇasat | nṛishad varasad ṛitasad vyoma-

¹⁾ Zu go als Name der Naturkraft s. ob. 5, 442 und vgl. den z. gēns urvan.

²⁾ shashṭhī erscheint eben auch sonst direkt als Name der Göttinn, s. Saṃskāra Kaust. 107 b (bei der ersten Geburtstagsfeier), wo u. A. ein Spruch an sie gerichtet ist, wie folgt: jaya devī jagannātar jagadānandakāriṇī | prasīda mama kalyāṇi namaḥ te shashṭhī devatē || Die Medinī führt shashṭhī als Synonym von Kātyāyāni auf. In den ausführlichen Angaben des Çabdakalp. wird sie theils als çaktishashṭhāṇṇarūpā, resp. als shashṭhāṇṇarūpā prakṛteḥ bezeichnet, theils aber als besondere Beschützerinn der kleinen Kinder (çīṇāṇām) dargestellt. An jedem Sechsten der weißen Hälfte eines Monats findet ein großes Fest für sie statt, außerdem aber stets am sechsten Tage nach der Geburt eines Kindes (bālānām sūtikāgrīḥ shashṭhāḥ), s. auch Verz. d. Berl. S. II. no. 1037. Die fünf ersten Tage eines Neugeborenen (früher die zehn ersten, s. Naksh. 2, 314) galten offenbar für besonders kritisch: der sechste Tag, den er erlebte, schenkte ihm somit gewissermaassen das Leben aufs Neue, und ward daher wohl geradezu als gütige Göttinn verherrlicht.

³⁾ Die Angaben aus dem Brahma-Vaivarta-Purāṇa etc. im Çabdakalpadruma haben: devasenā. ⁴⁾ antariksham° A.

sad abjā gojā ṛitajā adriajā ṛitam brihad¹⁾“ (Vs. 10, 24. Ts. 1, 8, 15, 2) | 3. ya evaṃ vedety upanishat || 2 ||

iti tritīyopanishat || 3 ||

Als das eigentliche vījam, Samenkorn, des nṛisīṇha, resp. seiner Formel, wird somit hier der Aether angegeben, weil er „aller Wesen letztes Ziel ist“, da sie „aus ihm hervorgehen, aus ihm hervorgegangen leben, in ihn wenn sterbend wieder eingehen“. Wir haben diese Ausdrucksweise bereits oben in 1, 1, 5 vorgefunden, und resp. daselbst als aus Taitt. Âr. 9, 1 herübergangen bezeichnet. Vergl. übrigens auch noch Chândogyp. 1, 9, 1. — Die in 2 zur Bekräftigung angeführte ṛic hat gar keinen irgend welchen Bezug hierauf, und ist somit nur eine ungeschickte Verbrämung mit vedischem Zierrath.

Vierte Upanishad.

§. 1.

1. devā ha vai prajāpatiṃ abruvann: ānushṭubhasya mantrarājasya nārasiṇhasyā 'ṅgamantrān no brūhi bhagava iti | 2. sa hovāca prajāpatiḥ: praṇavam, sāvitrīm yajurlakṣmīm, nṛisīṇhagāyatrīm ity aṅgāni jānīyād | 3. yo jānīte so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 4—10. om ity etad aksharam u. s. w., wie Māṇḍūkyop. 1. 2²⁾. || 1 ||

In §. 1 und 2 belehrt prajāpati die ihn darum angehenden Götter über die aṅgamantra des nṛisīṇha-Credo, d. i. über die als sekundäre Beigaben dasselbe begleitenden Sprüche und Formeln. Es sind deren vier³⁾, an ihrer Spitze

¹⁾ brihat fehlt R. 4, 40, 5.

²⁾ resp. in Rāmātāp. 2, 3, 2—8 und mit mehrfachen Differenzen unten im uttarātāp. 1, 2. 5—9. 12 wiederkehrend.

³⁾ oben in 1, 3, 2—4. 7. 10 (p. 78) waren es nur drei, s. im Verlauf.

der praṇava d. i. der heilige Laut om, dessen Verherrlichung, resp. dessen, seinen vier Bestandtheilen nach erörterte, Gleichsetzung mit dem All, dem âtman, dem brahman, den Inhalt des weiteren Verlaufes unseres §. 1 bildet. Da wir die betreffenden Angaben bereits von der Māṇḍūkyaopan. her (diese Stud. 2, 107. 108) kennen¹⁾ und da sie uns mit einigen Differenzen unten im ersten §. des uttara-Theiles wieder begegnen werden, wo wir sie um dieser letzteren Willen speciell zu erörtern haben, verweise ich hier einstweilen nur darauf hin. — Es fragt sich nun, ob diese ganze Darstellung in der Māṇḍūkyaop. als von hier, oder umgekehrt hier als von dort entlehnt zu betrachten ist, welchen von beiden Upan. somit die Priorität zukömmt. Ich weiß in Bezug hierauf dem bereits in diesen Stud. 2, 106 Bemerkten gegenwärtig nichts weiter hinzuzufügen, als etwa dies, daß hier dieselbe allerdings im Zusammenhange mit den in §. 2 folgenden Abschnitten steht, somit a priori eine gewisse Wahrscheinlichkeit für ihre Originalität an dieser Stelle sich ergibt. Andererseits indessen haben wir ja theils schon vielfach von anderswoher direkt herübergenommene Abschnitte in unserm Texte nachgewiesen, theils werden wir gerade auch bei den in §. 2 folgenden Abschnitten dasselbe anzuerkennen haben. Es ist somit bis auf Weiteres keine irgend welche Entscheidung möglich. — Erhebt sich ja doch sogar auch die weitere Frage, ob nicht etwa an beiden Orten, hier sowohl wie in der Māṇḍūkyaop., eine gemeinsame Quelle benutzt sein könne. Nach den Angaben bei Anquetil nämlich (s. diese Stud.

¹⁾ einzelne kleine Textdifferenzen zwischen hier und dort werde ich unten zu uttaratāp. §. 1 auführen.

2, 55) enthält die Atharvaçikhop. allem Anschein nach ganz identische Angaben. Da nun ein Werk dieses Namens hier in unsrer Up. (pûrv. 5, 9, 6. 7) citirt wird, und wir überdem auch noch ein anderes Stück derselben (s. ob. p. 90 bei 2, 2, 1—4) in Anqu.'s Atharvaçikhâ wiederfinden, so liegt die Annahme jedenfalls nahe genug, daß beide Stücke hier als eine Entlehnung von dort zu betrachten sind. — Ob das Gleiche dann auch für die Māṇḍûkyop. anzunehmen, ist freilich wieder eine andere Frage (: wie sich diese übrigens auch entscheiden mag, die §§. 3. 4 derselben sind auf jeden Fall dem §. 2 unsers uttaratâp. gegenüber als Quelle anzusehen).

§. 2.

1. atha sâvitṛī gâyatṛī yâjushî proktâ, tayâ sarvam idam prâptam | 2. ghṛiṇīṛ iti dve akshare, sūrya iti trīṇy, âditya iti trīṇy, etad vai sâvitṛasyâ 'shtâksharam padam çriyâ 'bhishiktam | 3. ya evam veda, çriyâ haivâ 'bhishicyate | 4. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: „ṛico akshare parame vyoman yasmin devâ adhi viçve nisheduḥ | yas tan¹⁾ na veda kim ṛicâ karishyati ya etad²⁾ vidus ta ime samâsata“ iti (R. 1, 164, 39) | 5. na ha vâ etasya 'rcâ na yajushâ na sâmnâ 'rtho 'sti yaḥ sâvitṛīm vedeti | 6. oṃ bhûr lakshmîr bhuvar³⁾ lakshmîḥ suvaḥ kâlakarnî, tan no mahâlakshmîḥ pracodayâd ity | 7. eshâ ha vai mahâlakshmîr yajur gâyatṛī caturviṇçatyaksharâ bhavati | 8. gâyatṛī vâ idam sarvam yad idam kim ca | 9. tasmâd ya etâm mahâlakshmîm yâjushîm⁴⁾ veda, mahatîm çriyam açnute | 10.

¹⁾ tam A., s. unten p. 112

²⁾ ya it tad R.

³⁾ Ueber diese Form bhuvar s. Pâp. 8, 2, 71. Zu dem bei Kuhn und Schleicher Beitr. 3, 386 Bemerkten füge ich nachträglich hinzu (s. ibid. pag. 508), daß z. B. im Kâṭh. 6, 7 allerdings sich bhuvar ity antariksham vorfindet, während die sonstigen vedischen Texte bhûva iti zu haben pflegen. S. noch bhuvarloka unten 5, 6, 1.

⁴⁾ yajushîm A.

om nṛisinhāya vidmahe vajranakhāya dhīmahi | tan nah
sinhaḥ pracodayād ity | 11. eshā ha vai nṛisinhagā-
yatrī devānāṃ vedānāṃ nidānam bhavati | 12. ya evaṃ
veda sa nidānavān bhavati || 2 ||

Dieser §. behandelt die übrigen drei aṅga des nṛisinha-Credo. Zunächst nämlich (1—5) einen an savitar gerichteten gāyatra-pāda, sodann (6—9) eine an die Glücksgöttin lakshmī gerichtete gāyatrī, endlich (10—12) eine dgl. die direkt an nṛisinha gerichtet ist. Auffällig nun ist hiebei der Umstand, daß bei der bereits ob. in 1, 3, 2—4. 7. 10 vorliegenden Aufzählung der aṅga des nārasinha mantrarāja deren nur drei genannt werden, das hier vierte aṅgam, die nṛisinha-gāyatrī nämlich, völlig mit Stillschweigen übergangen wird. Sie erscheint somit hier (resp. in 4, 1, 1) als sekundäre Zuthat, was um so mehr befremdet, als sie gerade durch das zehnte Buch des Taittir. Âr. speciell als alterthümlich beglaubigt ist. Uebrigens ist auch die Reihenfolge der drei aṅga oben in 1, 3 eine von der hiesigen verschiedene, insofern dort in 2. 3. 4. 7 die Reihenfolge: sāvitrī, praṇava, yajurlakshmī, resp. in 10 die Reihenfolge: sāvitrī, lakshmīyajus, praṇava vorliegt, während hier der praṇava die erste Stelle einnimmt.

Die hiesigen Angaben über die sāvitrī wiederholen zum Theil (in 2. 3) wörtlich das bereits oben 1, 3, 2 Gesagte, geben außerdem aber den Wortlaut des betreffenden Spruches: ghrīṇiḥ sūrya ādityaḥ an, und berufen sich ferner zur Beglaubigung auf einen (auch unten in 5, 2, 10 nochmals wiederkehrenden) Rik-Vers, der indessen nicht die geringste Beziehung zum Inhalte des Spruches hat, somit offenbar wiederum nur eine unpassende vedische Verbrämung ist, wie wir deren nun schon mehrere in unserem

Texte hier vorgefunden haben. — Von Interesse ist die Angabe, daß das Wort sūrya dreisilbig, somit sūriya zu sprechen sei. Wir werden hiedurch, resp. durch die ausdrückliche Bezeichnung des Spruches als gāyatrī yājushī auf den Taittir. Veda, welcher die Auseinanderziehung der Halbvokale bekanntlich auch in seiner gegenwärtigen Textform noch gewahrt ¹⁾ hat, als Quelle desselben hingewiesen. Und in der That finden wir ihn in diesem direkt vor, nämlich im Taittir. Āraṇy. 10, 37 (Āndhra, 15 Drāviḍa-pāṭha), obschon nicht so selbständig wie hier, sondern als Eingang eines Gebetes an āditya stehend, das nach Sāyana zu murmeln ist, wenn der Betende zu religiöser Betrachtung nicht angethan sei (upāsanāyām asamarthasya). Mit der Einreihung dieses Spruches unter die aṅga des damit einzuleitenden nṛisinha-Credo ist der Name rudra-sāvitrī zu vergleichen, welcher im Ath. Par. 42, 2, 6 den beiden der heiligen sāvitrī gāyatrī nachgebildeten Strophen, die das Credo der Pācupata bilden, gegeben wird. — Zu den Nachbildungen der heiligen gāyatrī gehören nun übrigens auch die beiden hier noch als aṅga des nṛisinha-Credo folgenden Sprüche, das an die Glücksgöttin Lakṣmī gerichtete Yajus (in 6), welches durch die Form in der es die dritte vyāhṛiti aufführt: suvaḥ an den Taittirīya-Yajus erinnert ²⁾, und die nṛisinhagāyatrī (in 10), für welche das Taittir. Ār. 10, 1, 6 ein ganz direktes Vorbild enthält: vajranakhāya vidmahe tikṣṇadaṁśtṛāya dhīmahi | tan no nārasinhah pracodayāt. S. über diese Nachbildungen

¹⁾ s. Vāj. S. spec. 2, 213., diese Stud 1, 73, 2, 27. Zu den am letzten Orte angeführten Beispielen aus dem weissen Yajus füge ich noch hinzu: satyam als dreisilbig nach Ṣaṭap. 14, 8, 6, 2, tvac als zweisilbig nach ibid. 10, 4, 1, 17.

²⁾ auch die Form bhuvar (s. p. 104) ist nach Pāṇ. 8, 2, 71 vedisch.

das in diesen Stud. 2, 191. 27 Bemerkte. — Unter den in 6 als synonym aufgeführten Namen: lakshmi, kâlakarṇi, mahâlakshmi ist der zweite bemerkenswerth, weil er nach der traditionellen Ueberlieferung, sowie zufolge der faktischen Verwendung bei den Buddhisten, s. Petersb. Wtb. s. v., Burnouf Introd. pag. 255, gerade die entgegengesetzte Bedeutung, nämlich: Unglück hat. — Die Bezeichnung des nṛisinha als vajranakha in 10 zeigt, daß, wenn auch die oben in 2, 5, 6 gegebene Erklärung des Wortes rein auf einen geistigen Vergleich hinweist, dennoch zur Zeit dieses Zusatzes hier die bildliche Vorstellung der Sekte sich für ihren Gott auch der körperlichen Attribute des Löwen, von denen die Credo-Formel selbst allerdings völlig abstrahirt, bemächtigt hatte, wie denn ja auch das Taittir. Âr. bereits einen noch weiteren dergl. Zug anführt, indem es den nârasinha als tîkshṇadaṇṣhṭra bezeichnet, ihm zu den „diamantenen Klauen“ auch noch „scharfe Zähne“ zuweist (s. oben p. 64).

§. 3.

1. devâ ha vai prajāpatim abruvann: atha kair man-trair deva(h) stutaḥ prîto bhavati svâtmânaṃ darçayati, tan no brūhi bhagava iti | 2. sa hovâca prajāpatiḥ | 3. om̐ yo vai nṛisinho devo bhagavân yaç ca brahmâ tasmai vai namo namaḥ | 4. om̐ yo vai nṛisinho devo bhagavân yaç ca vishṇus tasmai vai namo namaḥ | 5. om̐ yaç ca maheçvaras tasmai° | 6. om̐ yaç ca purushas t° | 7. om̐ yaç ceçvaras t° | 8. om̐ yâ ca sarasvatî t° | 9. om̐ yâ ca çriṣ t° | 10. om̐ yâ (ca) gaurî t° | 11. om̐ yâ (ca) prakṛitis t° | 12. om̐ yâ (câ) 'vidyâ¹⁾

¹⁾ ? yâ vidyâs A.

t° | 13. om° yaç comkâras t° | 14. om° yâç câ 'rdha-
 catasro mâtṛâs¹⁾ t° | 15. om° ye (ca) vedâḥ sâṅgâḥ
 saçâkhâs t° | 16 om° ye (ca) pañcâ 'gnayas t° | 17.
 om° yâç ca²⁾ sapta vyâhṛitayas t° | 18. om° ye câ
 'shṭau lokapâlâs t° | 19. om° ye câshṭau vasavas t° |
 20. om° ye ca rudrâs t° | 21. om° ye câdityâs t° |
 22. om° ye câ 'shṭau grahâs t° | 23. om° yé câ 'shṭau
 pratigrahâs t° | 24. om° yâni (ca) pañca mahâbhû-
 tâni t° | 25. om° yaç ca trailokyam t° | 26. om° yaç
 ca kâlas t° | 27. om° yaç ca manus t° | 28. om° yaç
 ca mṛityus t° | 29. om° yaç ca yamas t° | 30. om°
 yaç câ 'ntakas t° | 31. om° yaç ca prâṇas t° | 32.
 om° yaç ca sūryas t° | 33. om° yaç ca somas t° |
 34. om° yaç ca jîvas t° | 35. om° yaç ca cit-puru-
 shas³⁾ | 36. om° yaç ca sarvam t° | 37. ity etat pra-
 jâpatir abravîd, ebhir mantrair devam stuvâs⁴⁾, tato devaḥ
 prîto bhavati svât mânâṃ darçayati | 38. tasmâd ya etair
 mantrair nityam devam stauti sa devam paçyati, sa sarvam
 paçyati, so mṛitatvam ca gachati | 39. so 'mṛitatvam ca
 gachati ya evam vedeti mahopanishat || 3 ||

iti caturthopanishat || 36(!) ||

Dieser §. enthält⁵⁾ eine Aufzählung von 34 Sprüchen,
 vermittelt deren man, wie Prajâpati die ihn darum befra-

¹⁾ ? yâç catasro 'rdhamâtṛâs A. Ebenso auch Râmatâp. 2, 5, 5 (wo die eine Handschrift zudem: yâç ca tiro liest). Die oben in den Text gesetzte Aenderung ist für den Sinn nothwendig, da die Textlesart selbst keinen Sinn giebt. ²⁾ ? yâḥ A. ³⁾ ? vidvurushas A.

⁴⁾ stuvâs A., man erwartet: stuvan yo devam priṇāti.

⁵⁾ Eine direkte Nachbildung desselben (in 47 Sprüchen) findet sich in der Râmatâpaniyp. 2, 5., und nach dem schol. dazu eine Variation auch in der Atharvaçiras-Upan. (s. diese Stud. I, 385), wieder: ete mantrâḥ çṛiṇṣiṅhapûrvatâpaniye dvâtṛiṇçadvîḥ (es sind aber hier 34, nicht 82 Sprüche vorliegend!), tatlâ "tharvaṇaçirasi rudropanishadi | atrâpi ca nânâpâṭhakramadṛishṭâḥ çirâmacandrânugrahavadbhir bahudhâ pariçodhitâḥ pâṭhakramabhaṅga(bha)yâl likhitâ vijneyâḥ, ebhis tu sarvâtmakatvam çirâmacandrasyo 'cyate.

genden Götter belehrt, „den Gott, ihn damit preisend, so erfreut, daß er sich (dem Betenden) selbst sichtbar macht. Wer mit diesen Sprüchen beständig Gott lobt, sieht Gott sichtbar, sieht Alles, geht ein zur Unsterblichkeit. Auch wer also weiß, geht ein zur Unsterblichkeit. So ist die große Lehre.“

Die Sprüche selbst nun bestehen aus steter Gleichsetzung des nṛisīṅha mit den die Welt bewegenden Faktoren, zunächst mit den drei Göttern des trimūrti: Brahman (Mascul.), Viṣṇu, Maheṣvara, denen sich, um nichts zu versäumen, der puruṣa des Sāṃkhya-Systems und der īṣvara der Yoga-Lehre anschließt. Es folgen die ihnen entsprechenden fünf weiblichen Hälften in derselben Reihenfolge, nämlich sarasvatī, ṛī, gaurī, prakṛiti, avidyā. Hierauf der heilige Laut om und seine 3½ mātṛā. Sodann die Veda sammt ihren āṅga (Anhängen) und ṣākhā (Schulen), die fünf Feuer, die sieben vyāhṛiti¹⁾, die acht Welthüter, die acht vasu, die rudra, die āditya, die acht graha und die acht pratigraha²⁾, die fünf Elemente (mahābhūtāni), die Dreiwelt, die Zeit, Manu³⁾, der Tod, Yama und seine Nebenform Antaka, der Odem, die Sonne, der Mond, der Lebensgeist, der denkende Geist, das All selbst. Kurz, nṛisīṅha ist eben Alles und Jedes, nichts ist außer ihm,

¹⁾ bhūr, bhuvāḥ, svah, mahāḥ, janāḥ, tapaḥ, satyam, s. unten pūrvaṭap. 5, 6, 1., diese Stud. 2, 178.

²⁾ Dies ist wohl eine Reminiscenz an die Ṣaṭap. 14, 6, 2, 1 ff. aufgezählten acht graha und acht atigraha, die Sinne nämlich und ihre Gegenstände: Odem (Geruch), Zunge (Geschmack), Rede (Namen), Auge (Gestalt), Ohr (Ton), Wille (Wunsch), Hände (Werk), Haut (Gefühl).

³⁾ als Stammvater der Menschen. Er und Yama finden sich auch in der Kautsāyani stuti der Maitrāyaṇy-Upan., welche unserm §. etwa als Vorbild gedient haben mag, wieder, zwar nicht in der von Cowell herausgegebenen Recension (5, 1 pag. 69), noch bei Anquetil I, 315, wohl aber in der mir durch d'Eckstein zugekommenen Abschrift (4, 5).

Alles ist er und in ihm. — Analoge pantheistische Verherrlichungen einzelner Götter finden sich eigentlich schon im Veda selbst. Ganz speciell aber ist hier die aus dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts p. Chr. herührende Beschreibung zu vergleichen, welche Bardesanes nach den Berichten einer an Antoninus Pius gerichteten indischen Gesandtschaft von einer ardhanârî-Statue des Çiva gegeben hat, s. Lassen, Ind. Alterth. 3, 349: danach war „auf beiden Seiten derselben kunstreich eine Anzahl von Engeln (deva) eingegraben: ferner alle Theile der Welt, der Himmel, die Gebirge und das Meer, die Flüsse und der Ocean, die Pflanzen, die Thiere und überhaupt alle daseienden Dinge.“ Hierin liegt denn wohl in der That eine der hiesigen Darstellung völlig entsprechende Verherrlichung Çiva's vor.

Fünfte Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai prajāpatim abruvan: mahâcakram nâma cakram no brûhi bhagavaḥ sârvakâmikamokshadvâram yad yogina upadiçanti | 2. sa hovâca prajāpatiḥ | 3. shaḍaram vâ etat sudarçanam mahâcakram, tasmât shaḍaram bhavati shaṭpatram bhavati, shaḍ vâ řitava, řitubhiḥ sammitam bhavati | madhye nâbbhir bhavati, nâbhyâm vâ ete 'râḥ¹⁾ pratishṭhitâ(h) | mâyayâ vâ etat sarvaṃ veshṭitam bhavati, nâtmânam mâyayâ sprîçati, tasmân mâyayâ bahir veshṭitam bhavati | 4. athâ 'shṭâram ashtaṭpatram cakram bhavaty, ashtâksharâ gâyatṛî, gâyatryâ sammitam bhavati, tasmân mâyayâ bahir veshṭitam bha-

¹⁾ arâḥ A.

vati, kshetram-kshetraṃ vā māyaishā sampadyate | 5. atha dvādaçâram dvādaçapatram cakram bhavati, dvādaçāksharā vai jagatī, jagatyā sammitam bhavati, bahir māyā veshṭitam bhavaty | 6. atha shoḍaçâram shoḍaçapatram cakram bhavati, shoḍaçakalo vai purushaḥ, purusha evedaṃ sarvam, purushena sammitam bhavati, bahir m. v. bhavaty | 7. atha dvâtriṅçadaram¹⁾ dvâtriṅçatpatram cakram bhavati, dvâtriṅçadaksharā vā anusṭubh bhavaty, anusṭubhā sammitam bhavati, bahir m. v. bh. | 8. arair vā etat sudarçanam bhavati, vedā vā ete 'rāḥ²⁾, patrair vā etat sarvataḥ parikrāmati, chandānsi vai patrāṇi || 1 ||

Dem Vishṇu kommt von seiner ursprünglichen Stellung als Sonnengott³⁾ ein cakram, Rad, Diskus Namens sudarçanam⁴⁾ als Emblem zu. Mit diesem Rade nun wird hier das als Mittel zur alle Wünsche erfüllenden Erlösung dienende kreisförmige Diagramm gleichgestellt, in welches nach der Lehre der yogin der nârasinḥa mantrarāja einzuschreiben ist, und dessen Herstellung und Gebrauch (als Amulett am Halse, Arme oder im Haare anzubinden) den Gegenstand der beiden ersten §§. dieses Abschnittes des pûrvatâp. bildet. An die Nabe in der Mitte schließen sich zunächst sechs Speichen, resp. Blätter, und es folgen hierauf noch vier weitere Kreise zu 8, 12, 16 und 32 Speichen, resp. Blättern. — Amulette aller Art sind offenbar, wie uns u. A. die Atharvasamhitâ bezeugt, von früh ab bei den Indern (resp. wohl schon bei unsern gemeinsamen indogermanischen Vorvätern) im Gebrauche gewesen, von schrift-

¹⁾ °çadaksharam A.

²⁾ arāḥ A.

³⁾ s. Omina pag. 338. Im Kâṭhaka 10, 1 wird er als Auge der Götter, während Agni als Auge der Menschen bezeichnet. S. Rik 1, 22, 20.

⁴⁾ dem Çabdakalp. zufolge wäre das Wort mascul.

lichen Amuletten in Diagrammenform aber, wie sie uns im Tantra-Ritual so zahlreich entgentreten, ist das hier vorliegende das erste Beispiel. Da der Text ausdrücklich hiebei auf die *yogin* verweist, so wird dadurch die schon a priori sich aufdrängende Annahme, daß das Yoga-System, welches sich ja so vielfach mit Zauberkünstlerei (*mâyâ*) aller Art in Verbindung gesetzt hat, auch hiebei als Grundlage anzunehmen sei, speciell beglaubigt. — Die Zahlen 6. 8. 12. 16. 32 werden im Texte in vedischer Weise mystisch erklärt, die Sechszahl bezieht sich auf die Jahreszeiten, die Zahlen 8. 12. 32 auf die *Metra gâyatṛi*, *jagatī* und *anushṭubh*, die Zahl 16 endlich auf die 16 *kalâ* des *puruṣha*, — eine im Veda mehrfach erwähnte Eintheilung, s. *Çāṅkh. çr.* 16, 14, 16. *Çat.* 11, 1, 6, 36, die sich nach *Sây. ad l.* auf die acht *prāṇās* (d. i. die sieben im Haupte befindlichen nebst dem einen abwärts gehenden) und die acht Glieder (d. i. die beiden Vorderarme und Unterarme, *dorbâhavâṇi*, und die beiden Schenkel und Beine, *ūrvashṭhivâṇi*) bezieht: dieselbe Erklärung giebt *Sâyana* auch zu *Çatap.* 9, 2, 2, 2 bei der gleichen Angabe über *prajāpati*, während er zu *Çatap.* 7, 2, 2, 16 im selben Falle das Wort von den fünf Sinnen (*jñānendriya*), fünf Sinnesorganen (*karmendriya*), dem *manas*, und den fünf Elementen (oder *prāṇa*) versteht ¹⁾.

¹⁾ Als Probe der verschiedenen Erklärungen, die das Wort *shoḍaṣakala* sonst noch gefunden hat, diene Folgendes. In *Çat.* 10, 4, 1, 17ff. erklärt es das *Brāhm.* selbst — es ist dort Beiname des *Prajāpati* — von 8 Körperteilen, deren Namen zusammen aus 16 Silben bestehen (*Haar, Haut, Blut, Fett, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark*): in 14, 4, 3, 22. 23 wird es, im gleichen Falle, auf den Jahreskreislauf bezogen und gedeutet. — Wenn ferner auch die Thiere ib. 12, 8, 3, 18. 13, 3, 6, 5 als *shoḍaṣakala* bezeichnet werden, so gilt davon wohl dieselbe Erklärung, wie wenn dies vom Menschen ausgesagt wird: oder aber es ist nach *Mādhava* zu *Pañcav.* 19, 5, 6. 6, 2 von Haupt, Hals, Rumpf, Schwanz, den vier Füßen und den acht Klauen zu verstehen. — Wenn endlich auch vom *All* überhaupt dasselbe angegeben wird: *shoḍaṣa-*

§. 2.

1. tad etac cakram sudarçanam mahâcakram | 2. tasya madhye nâbhyâm târakam bhavati, yad aksharam nârasinham, ekâksharam tad bhavati | 3. shaṭsu patreshu sudarçanam bhavaty | 4. ashtâsu patreshv ashtâksharam nârâyaṇam bhavati | 5. dvâdaçasu patreshu dvâdaçâksharam vâsudevam bhavati | 6. shoḍaçasu patreshu mâtrikâdyâḥ sabindukâḥ shoḍaça kalâ bhavanti | 7. dvâtriṅçatsu patreshu dvâtriṅçadaksharam mantrarâjam¹⁾ nârasinham ânushṭubham bhavati | 8. tad vâ etan mahâcakram sârvakâmikamokshadvâram ṛigmayam yajurmayam sâmamayam brahmamayam amṛitamayam bhavati | 9. tasya purastâd vasava âsate²⁾, rudrâ dakshinâta, âdityâḥ paçcâd, viçve devâ uttarato, brahmavishṇumaheçvarâ nâbhyâm, sûryâcandramasau pârcvayos | 10. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: ṛico akshare parame vyoman yasmin devâ adhi viçve nisheduḥ | yas tan³⁾ na veda kim ṛicâ karishyati ya etad⁴⁾ vidus ta ime samâsata iti (R. 1, 164, 39) | 11. tad etan mahâcakran (yo) bâlo vâ yuvâ vâ veda, sa mahân bhavati, sa gurur bhavati, sa sarveshâm mantrâṇâm upadeshtâ bha-

kalam vâ idam sarvam Çat. 13, 2, 2. 13. 5, 1, 15. 6, 2, 12. Çânkh. çr. 15, 12, 21. so bezieht dies Vinâyaka zum Çânkhây. br. 16, 4 (wie Sâyapa zu Çatap. 7, 2, 2, 16 bei prajâpati) auf die zehn Sinne und Sinnesorgane, das manas, und die fünf prâṇa: zu ib. 17, 1 dagegen versteht er es von einer Theilung der vier Himmelsgegenden in je vier Theile (caturbhâgâsu catasṛishu dikshu, unter Anführung eines Citates: catasro 'pi catushkalâḥ): dazu vergleicht sich dann die Aufzählung der 16 kalâ des brahman in der Chândogyop. 6, 5—9 (Roer p. 257 ff.), die auch aus vier Tetraden besteht, resp. mit den vier Himmelsgegenden beginnt (es folgen: Erde, Luft, Himmel, Meer; Feuer, Sonne, Mond, Blitz; Odem, Auge, Ohr, Wille d. i. manas). — Noch andere, von den bisherigen völlig verschiedene 16 kalâ des purusha endlich zählt die Praçnopanishad 3, 2 auf, s. darüber diese Studien I, 455—56. — Ueber ähnliche Aufzählungen, wie dieselben mit ihrer unbestimmten in's Breite gehenden Umschreibung an Stelle fester logischer Definitionen ja überhaupt den Indern eigenthümlich sind, s. das oben p. 18 Bemerkte.

¹⁾ hier also als Neutrum!²⁾ âsâta A.³⁾ tam A (s. oben p. 103 bei 4, 2, 4).⁴⁾ it tad Rik.

vaty | 12. anusṭubhā homaṃ kuryād, anusṭubhā 'rca-
nam | 13. tad etad rākshoghnam ¹⁾ mṛityutāarakam gurunā
labdhvā ²⁾ kaṇṭhe bāhau vā cikḥāyāṃ vā badhniyāt, sapta-
dvîpavati ³⁾ bhūmī dakṣiṇārthaṃ tāvāt kalpate, tasmā(c)
chraddhayā yāṃ kāmciḍ dadyāt sâ dakṣiṇā bhavati || 2 ||

2. In die Nabe in der Mitte des Diagramms wird
das einsilbige Rettende (tāarakam), welches die dem nara-
sinha geweihte Silbe ist, — d. i. wohl das Wort om? —
geschrieben. — 3. Auf den 6 Blättern, die sich zunächst an
die Nabe anschließen, befindet sich das sudarṇanam (d. i. wohl,
sie repräsentieren dessen sechs Speichen?). — 4. 5. Die acht
Blätter des nächsten Kreises enthalten ein achtsilbiges Nā-
rāyaṇa-Credo, die 12 Blätter des folgenden ein 12silbiges
Vāsudeva-Credo. — 6. 7. Auf den 16 Blättern des vierten
Kreises befinden sich die ersten 16 mâtrikās ⁴⁾ (d. i. Buch-
staben des Alphabets), je mit dem vindu (anusvāra) verse-
hen: und der äußerste Kreis mit seinen 32 Blättern ist mit
den 32 Silben des nârasinha mantrarāja ⁵⁾ zu beschreiben. —
8. Dieses so hergestellte Diagramm ist die Thür zur alle
Wünsche erfüllenden Erlösung, enthält die drei Veda, das
brahman selbst, die Unsterblichkeit in sich. — 9. In sei-
ner Mitte ruhen die drei Götter Brahman, Viṣṇu, Ma-
heṣvara, in den vier Himmelsgegenden (Ost, Süd, West,
Nord) die vasu, rudra, âditya und viṇve devâs, zu beiden

¹⁾ ob rāksho°?

²⁾ ? lavdhā A.

³⁾ sasapta° A.

⁴⁾ Nach den Angaben des Çabdakalpadrūma über die verschiedenen Ar-
ten, das Alphabet aufzuführen (mâtrikānyāsaḥ), sind darunter wohl die 16
Vokale zu verstehen, welche daselbst als die Anfangsgruppe bildend erschei-
nen (akârâdi shoḍaṣa svarāṇ savindūn shoḍaṣadale kamale kaṇṭhamūle nya-
set, und Citat aus dem Jñânārṇava: dvyashṭapatrāmbuje kaṇṭhe svarān sho-
ḍaṣa vinyaset): es sind dies: a â i i u ū ṛ ṛ ṣ ṣ ṣ ṣ e ai o au am aḥ (s.
Aufrecht Catal. 105a und Rāmâtâp. I, 62 pag. 309).

⁵⁾ dies Wort ist hier kurioser Weise als Neutrum gebraucht.

Seiten Sonne und Mond. — 10. Zur Bekräftigung deſs wird der ſchon oben zu 4, 2, 4 angeführte Rik-Vers citirt, offenbar nur weil darin von dem ſich Niederlaſſen, Wohnen aller Götter im höchſten Aether die Rede iſt. Möglicher Weiſe iſt dieſe höchſt unpaſſende Parallelſtelle urſprünglich nur Randgloſſe geweſen. — 11. „Wer das Diagramm kennt, ſei er auch nur ein Knabe oder Jüngling, der wird dadurch groſs, zum guru, Lehrer für alle mantra.“ Eine ins Abgeſchmackte gehende Uebertreibung der alten Vorſtellung von der Würde des vedischen Sängers und Sehers ſ. oben p. 45. 46. — 12. „Mit (dieſer) anushtubh (dem nârasinḥa-Credo nämlich) verrichte man das Opfer, mit ihr die (Gottes-)Verehrung“, ſie reicht für alle Opfer, für allen Gottesdienſt aus. — 13. „Wer dieſe die rakshas tödtende, über den Tod hinüberführende (Diagramm) durch einen guru empfangen hat, binde es ſich an Hals, Arm oder Haarschopf: die Erde ſammt ihren ſieben dvîpa wird ihm damit behufs ihrer Verwendung als Opferlohn zu Theil. Welchen Opferlohn er dann irgend in vollem Glauben ſpendet, der wird wirklich.“

4. Mit dem achtsilbigen nârâyāṇa-Credo iſt offenbar wohl der Spruch der Nârâyaṇopaniſhad (ſ. dieſe Stud. 1, 381) om namo nârâyāṇāya gemeint: und mit der zwölfſilbigen vâsudeva-Formel vermuthlich der in dem Râmatâp. 1, 65 angeführte Spruch: om namo bhagavate Vâsudevâya. Die hier vorliegende Einreihung beider Formeln unter die Beſtandtheile des nârasinḥa-Diagramms hat natürlich den Zweck, die ſektariſche Verehrung des Viſṇu als Nârâyāṇa und als Vâsudeva ſeiner Verehrung als Nṛiſinḥa einzureihen ſowohl, als unterzuordnen. Aehnlich wie in der âtmabodha-Upaniſhad (ſ. dieſe Stud. 2, 8. 9) dem

Vāsudeva-Dienste seinerseits der des Kṛishṇa untergeordnet scheint (freilich auffällig genug, da ja sonst Beide eben gerade als identisch gelten!). — 6. Die besondere Heiligkeit des Alphabets, wie sie in der Verwendung der ersten 16 mâtṛikâ (Mütterchen) vorliegt, resp. dessen so vielfache Benutzung zu Diagrammen überhaupt, beruht wohl auf dem Umstande, daß in den Buchstaben eben die Sprache ruht, die ihrerseits wieder alles umfaßt, was Namen hat. Daher hat denn die mystische Spielerei u. A. auch jedem Buchstaben seine besondere Sphäre zugewiesen, vgl. hiezu z. B. die eigenthümliche Nomenklatur derselben im Râmatâp. 1, 74—80 (diese Stud. 2, 316). Die Vokale, durch welche erst die übrigen Laute aussprechbar werden, bilden die erste, vornehmste, heiligste Gruppe des Alphabets. — 9. Die Aufzählung der drei Götter des Trimûrti steht mit den davor angegebenen vedischen vier Götterreihen und mit der vedischen Form sūryâcandramasau in einem gewissen Gegensatze. — 13. Dem gläubigen Besitzer des Diagramms steht die ganze Erde zu Gebote, was er „mit Glauben“ aus ihrem Bereiche zu geben wünscht, steht in seiner Hand. — Die Herleitung des Begriffes des Glaubens (çrad dhâ) aus dem der Verbindung, des Verknüpfens, wie dieselbe in çrat (vergl. V çrath, κλωθω) vorliegt, findet ihr Analogon in der gleichen Entwicklung der Bedeutung von πειθω, fides aus V bandh, binden (vergl. πείσμα: schon von Ernesti so erklärt: das alte a dieser V ist schon früh zu i geschwächt).

§. 3.

1. devâ ha vai prajāpatim abruvann: asya mantrarâjasya phalam no brûhi bhagava iti | 2. sa hovâca prajāpatiḥ | 3. ya etam mantrarâjam nârasinham ânushtubham nityam adhîte so 'gnipûto bhavati, sa vâyupûto bhavati,

sa âdityapûto bhavati, sa soma°, sa satya°, sa veda°, sa loka°, sa brahma°, sa vishṇu°, sa rudra°, sa deva°, sa veda°¹⁾, sa sarva°, sa sarva° || 3 ||

Die §§. 3—9 enthalten die Verheißungen, welche für die beständige Uebung und Verwendung des nṛisinha-Credo dem Gläubigen gemacht werden. Dieselben ergehen sich in den ungemessensten, echt sektarischen Charakter tragenden, am Schluß auch durch allerhand polemische Beziehungen gewürzten Angaben. Durch stete Wiederholung je derselben Wendungen in den einzelnen §§. wird möglichste Feierlichkeit und Gewichtigkeit des Ausdrucks erstrebt: demselben Zwecke dient offenbar auch die je doppelte Setzung der Schlußworte jedes §. — In unserm §. hier wird dem Gläubigen vollständige Reinigung verheißten, und zu diesem Behufe eine Reihe göttlicher Persönlichkeiten aufgeführt, welche diese Heiligung an ihm vornehmen. Voran die vedische Trias: agni, vāyu und âditya, denen sich soma, die Wahrheit, die Veda, die Welten anschließen. Nun folgt die epische Trias: brahman, vishṇu, rudra, darauf die Götter insgesamt, die Veda zum zweiten Mal, schließlich das All selbst. Die Voranstellung der vedischen Göttertrias der brāhmaṇa-Periode, resp. die doppelte Nennung der Veda (falls sie nicht ein Fehler der Handschrift) bezweckt offenbar, in gleicher Weise, wie wir dies nun schon mehrfach in unserer Upanishad gesehen haben, eine besondere Beglaubigung des Inhalts eben durch Schaffung eines vedischen Hintergrundes dafür. — Zu agnipûta, vāyupûta etc. vgl. den Ausgang der Mahopan. und der Kaivalyop. diese Stud. 2, 8. 14 (und s. Rāmâtâp. 2, 6, 5 p. 354).

¹⁾ zum zweiten Male!

§. 4.

1. ya etam mantrarâjaṃ nârasīṅham ânusṭubhaṃ nityam adbhīte sa mṛityuṃ tarati, sa pâpmānaṃ tarati, sa brahmahatyâṃ°, sa vīrahatyâṃ°, sa bhrûṇahatyâṃ°, sa sarvabatyâṃ°, sa sarvaṃ°, sa sarvaṃ° || 4 ||

„Wer dies nṛisīṅha-Credo beständig betet, kommt über den Tod hinweg, über das Böse, über Brâhmaṇa-Mord, über Männer-Mord, über Embryo-Mord, über jeglichen Mord, über Alles.“

Die schlimmsten Sünden also sind ihm vergeben. Welchen Einfluß solche in den sektarischen Upanishad durchweg wiederkehrenden Verheißungen ¹⁾ auf die Moralität ihrer Bekenner üben mußten, ist leicht ersichtlich. Völlig identisch kehren dieselben in dem Rāmātāp. 2, 2 wieder, resp. am Schluß der mit dem dortigen Abschnitt identischen Tārakopanishad (oben pag. 47). — vīrahan, brahmaṇan und als äußerste Stufe bhrûṇahan repräsentieren die schwersten Sünden ²⁾ bereits im Kāth. 31, 7. Taittir. Br. 3, 2, 8, 12 (s. Zeitschr. d. D. M. G. 14, 757). Die Verheißung der Befreiung von brahmahatyâ, bhrûṇahatyâ, vīrahatyâ wird im Taittir. Âr. 10, 38—40 denen gemacht, welche die drei trisuparṇa-Sprüche recitieren: ib. 2, 7, 3 wird für Recitation bestimmter Poenitential-Sprüche Befreiung von allen Sünden bis auf die bhrûṇahatyâ (yad arvâcinam eno bhrûṇahatyâyâs

¹⁾ Schon in der Kaush. Upan. 3, 1 (diese Stud. I, 410) wird dem, der das wahre Wesen Indra's erkennt, verheißt, daß nicht durch Diebstahl, nicht durch bhrûṇa-Tödtung, nicht durch Mittermord noch Vaternord sein Glanz schwinden solle! — S. noch das hierüber zum Rāmātāp. p. 358—60 Bemerkte.

²⁾ Unter den von Yāska 6, 27 aufgezählten sieben Sünden: Diebstahl, Ehebruch, brahmahatyâ, bhrûṇahatyâ, Trunk, Beharren beim Bösen, Lüge nimmt Mord und Fruchtabtreibung erst die dritte und vierte Stelle ein: fraglich freilich, ob die dortige Aufzählung eine stufenweise ist. Vier oder fünf Sünden s. diese Stud. I, 265. 484. 2, 14.

tasmān mokshyadhve) verheißsen, wobei Sāyana bhrūṇa durch vedatrayavid brāhmaṇa erklärt, ebenso wie dies bei Çamkara zu Kaush. Upan. 3, 1, bei Dviveda G. zu Çatap. 14, 7, 1. 22 geschieht. Dies ist indessen nur eine sekundäre Deutung, während die Bedeutung: Embryo (dreimal bei Amara) durch Stellen wie Kāṭhaka 27, 9 tasmād garbheṇā 'vijnātena bhrūṇahā und Ṛik 10, 155, 2 sārva bhrūṇāny āru-shi gesichert ist.

§. 5.

1. ya etam mantrarājam nārasinham ¹⁾ ānusṭubham nityam adbhite so 'gnim stambhayati, sa vāyum°, sa ādityam°, sa somaṃ°, sa udakam°, sa sarvān devān°, sa sarvān grahān°, sa visham°, sa visham° || 5 ||

„Wer dies nrisinha-Credo beständig betet, der macht fest Feuer, Wind, Sonne, Mond, Wasser, alle Götter, alle graha, das Gift.“

Auch hier steht wieder die vedische Göttertrias voran. Das Festmachen derselben, wie der andern genannten Gegenstände, ist eine Wirkung der für die yoga-Praxis verheißenen Zauberkraft, die hier also bereits durch das bloße Beten der Formel erreicht werden soll. In Gemeinschaft mit dem in §. 7 verheißenen ākarshaṇam, unwiderstehlichen Heranziehen, bildet das stambhanam einen wesentlichen Bestandtheil der in den Zauberei-Lehrbüchern, resp. den Tantra, behandelten Zauber-Kunststücke, s. Verz. d. B. S. H. 904—6, Aufrecht Catal. p. 97. 98. — Unter den graha sind hier wie in §. 7 entweder die Planeten mit ihren ungünstigen astrologischen Einflüssen gemeint, oder aber, was

¹⁾ fehlt A.

vielleicht den Vorzug verdient, die diesen Namen führenden Krankheits-Dämonen.

§. 6.

1. ya etam° adhīte sa bhūrlokaṃ jayati, sa bhuvarlo°, sa svarlo°, sa maharlo°, sa janalo°, sa tapolo°, sa satyalo°, sa sarvaṃ lo°, sa sarvaṃ lo° || 6 ||

Die hier angeführten sieben (den sieben vyāhṛiti, s. oben p. 108., entsprechenden) imaginären Welten, welche der Beter des nṛsiṅha-Credo ersiegt, haben wir schon diese Stud. 2, 178 in der Âruṇikopanishad vorgefunden: im Uebrigen kehren dieselben nur in den Purāṇa wieder (s. Petersb. Wtb. unter janaloka, tapoloka). Im Atharva-Pariç. 14, 1 saptânâṃ lokânâṃ ante jyotirlokam anâmayam | gatvâ sa paramânandam bhuñkte yâvad vibhâvasuḥ || wird „am Ende der sieben loka“ noch ein achter, Namens jyotirloka, aufgeführt.

§. 7.

1. ya etam° adhīte, sa manushyân âkarshayati, sa devân°, sa nâgân°, sa grahân°, sa yakshân°, sa sarvân°, sa sarvân° || 7 ||

Der stete Beter des Credo ist im Stande kraft desselben (alle) Menschen an sich heranzuziehen, (alle) Götter, die Schlangen-Dämonen, die graha, die yaksha, (kurz) alle Wesen, die er irgend bannen will. Vergl. das zu §. 5 Bemerkte.

§. 8.

1. ya etam° adhīte so 'gnishṭomena yajate, sa ukthiyena°, sa shodācinâ°, so 'tirâtrena°, so 'ptoryâmena¹⁾°, sa

¹⁾ °mena A.

sarvaiḥ kratubhir° | 2. sa sāmāny¹⁾ adhīte, so 'tharvaṇam Âṅgirasam°, sa çākḥā°²⁾, sa purāṇany°, sa kalpān°³⁾, sa gāthā°⁴⁾, sa nārāçaṇsīr°, sa praṇavam° | 3. yaḥ praṇavam adhīte, sa sarvam adhīte, sa sarvam adhīte || 8 ||

Das stete Beten des Credo ist ebenso viel werth, wie das Opfern mit den fünf aufgezählten Hauptopfern, resp. wie das Darbringen sämtlicher Opferarten. Ebenso steht es an Werth völlig gleich dem Studium der sāmān, des Atharvan Âṅgirasa, der çākḥā, der purāṇa, der kalpa, der gāthā, der nārāçaṇsī, des praṇava. Wer (freilich) den praṇava erkennt, der weiß Alles.

Für den nṛisīṅha-Sektirer ist somit alles Opfern und alles Veda-Studium völlig überflüssig. Die Erlangung der Seligkeit wird ihm möglichst leicht gemacht. — Die fünf angeführten Opfer agnisṭoma, ukthya, shoḍaṇin, atirātra, aptoryāma sind verschiedene Fundamentalformen des Soma-Opfers. Die ältere Zeit kennt nur drei dgl. samsthā, nämlich den agnisṭoma (mit 12 Canon, çastra), den ukthya (mit deren 15), den atirātra (mit deren 29), so die Taitt. S. (1, 6, 9, 1. 6, 4, 3, 4. 7, 1, 5, 3. 4 etc.) u. das Pañc. Br. (s. 9, 4, 16 7, 11. 12, wo schol.: atirātrād adhikasya samsthāntarasyā 'bhāvat: s. auch Lāṭyāyana 8, 1, 16). Als vierter tritt der shoḍaṇin (mit 16 çastra) dazu, so im Çāṅkhāy. Brāhm. (16, 11—17, 9.), Aitareya Brāhm. (6, 15) und Çatapatha Brāhm.⁵⁾ (3, 9, 3, 33. 4, 2, 5, 14. 5, 10, 8. 12, 2, 1, 6). In weiterer Stufe, in den çrautasūtra (Kāty. 10, 9, 26. Çāṅkhāy. 15, 5, 2. Âçv. çr. 6, 11) treten noch drei dgl. hinzu, der atyagnisṭoma, eine völlig neue Opferform, der vājapeya und der aptor-

¹⁾ ?? ricah und yajūṇshi fehlen.

²⁾ çākḥādḥite A.

³⁾ kalpādḥite A.

⁴⁾ gāthādḥite A.

⁵⁾ s. auch Taitt. S. 7, 4, 10, 1. Pañcav. 12, 13, 1. Lāṭyāy. 3, 1, wo er aber nicht als besondere samsthā gilt.

yāma (mit 33 ṣastra), letztere Beiden zwei Opfer, die bis dahin nur ¹⁾ als besondere ekāha-Varietäten, nicht als Norm auch für andere Opfer gelten ²⁾. Die Reihenfolge ist dann: agnisṭoma, atyagnisṭoma, ukthya, shodaṣin, vājapeya, atirātra, aptoryāma. Eine Aufzählung dagegen, wie die hiesige, mit Auslassung von atyagn. und vājap., ist mir nirgendwo sonst bekannt: sie ist somit wohl ein Zeichen von ungenauer Kenntniß des vedischen Rituals von Seiten des Verf.'s der Up., oder liegt etwa ein Textfehler vor? — Letzteres jedenfalls scheint unumgänglich für die Aufzählung der vedischen Literaturgruppe in 2, wo die ṛic und die yajus fehlen! Die Bezeichnung des vierten Veda als atharvāṇa Āṅgīrasa ist der Angabe ātharvaṇair mantraiḥ in 2, 2, 4. uttaratāp. 3, 5 entsprechend, und wie diese eine sekundäre Bildung. Im Uebrigen ist diese Aufzählung der im Taittir. Ār. 2, 10. 11 befindlichen angepaßt ³⁾, resp. wohl entlehnt, nur daß statt des dortigen brāhmaṇānītiḥāsān hier sich ṣākhās vorfindet.

§. 9.

1. anupanītaṣatam ekam ekenopanītena tat samam | 2. upanītaṣatam ekam ekena grīhasthena tat samam | 3. grīhasthaṣatam °vānaprasthena ° | 4. vānaprasthaṣatam °yatinā ° | 5. yatīnām tu ṣatam pūrṇam rudrajāpakena ° | 6. rudrajāpiṣatam ⁴⁾ ekam ekenā 'tharvaṣikhādhyâyikena ° | 7. atharvaṣikhādhyâyikaṣa-

¹⁾ resp. auch noch in der Darstellung der sūtra selbst, s. Čāṅkh. ṣr. 15, 1—8. Āṣval. 9, 9. 11., während die vier ersten samsthā einen integrierenden Theil der allgemeinen Regeln über das soma-Opfer bilden, s. Čāṅkh. ṣr. 9, 1—21. Āṣval. 6, 1—4.

²⁾ s. indefs Ait. Br. 3, 41, wo die Reihe: agnisṭoma, ukthya, vājapeya, atirātra, aptoryāma: und für aptoryāma als samsthā auch Čat. Brāhm. 13, 5, 4. 7. 7, 1, 9.

³⁾ im Čat. Br. 11, 5, 6, 8. Āṣval. g. 3, 8 ist die Reihenfolge, und auch die Nomenclatur, verschieden. ⁴⁾ °pi A.

tam ¹⁾ mantrarâjajâpakena tat samam | 8. tad vâ etat paramam dhâma mantrarâjâdhyâyikasya, yatra sûryo na tapati, yatra na vâyur vâti, yatra na candramâs tapati, yatra na nakshatrâṇi bhânti, yatra nâ ḡgnir dahati, yatra na mṛityuḥ praviçati, yatra na duḥkham, sadânandam paramânandam çâçvatam çântam sadâçivam ²⁾ brahmâdivanditam yogidhyeyam, yatra gatvâ na nivartante yoginas | 9. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: tad vishṇoḥ paramam padam sadâ paçyanti sūrayaḥ | divîva cakshur âtatam (Ṛik 1, 22, 20) tad viprâso vipanyavo jâgrivâṁsaḥ samindhate | vishṇor yat paramam padam iti (Ṛik 1, 22, 21) | 10. tad etan niḥkâmasya bhavati | 11. niḥkâmo ³⁾ bhavati ya evaṁ vedeti mahopanishat || 9 ||

iti pañcamopanishat || 33 ||

1. „Ein (als Schüler) Eingeführter ist gleich hundert, die dies nicht sind: — 2. ein Hausvater ist gleich hundert Schülern: — 3. einer, der in das Waldleben sich zurückgezogen hat, ist gleich hundert Hausvätern: — 4. ein Bûfser (yati) gleich 100 Anachoreten: — 5. einer, der die rudra-Gebete murmelt, gleich hundert Bûfsern: — 6. einer, der die Atharvaçikhâ studirt, gleich hundert rudra-Murmeln: — 7. einer, der den (nṛisinha-)mantrarâja murmelt, gleich hundert Atharvaçikhâ-Betern. — 8. Jenes nämlich ist dessen, der den mantrarâja studirt, höchstes Ziel, wo nicht die Sonne glüht, wo nicht der Wind weht, wo nicht der Mond glüht ⁴⁾, wo nicht die Sterne leuchten, wo nicht das Feuer brennt, wo nicht der Tod Eintritt hat, nicht der Schmerz: das mit beständiger Wonne, höchster Wonne

¹⁾ atharvaçiraçikhâdhyâyika* A.

²⁾ ? sadâçiva A.

³⁾ ? niḥkâmasya A.

⁴⁾ soll hier offenbar bloß heißen: „scheint“!

Verbundene, Ewige, Heilige, beständig Selige, von Brahman u. s. w. Gepriesene, von den yogin (Andächtigen) zu Bedenkende, wohin gelangt die yogin nicht wiederkehren. — 9. Dies ist durch folgende ṛic ¹⁾ besprochen: „Zu jener höchsten Stätte des Viṣṇu blicken die Weisen stets, | die wie ein Aug' am Himmel steht. || Diese Stätte die preislustgen Sänger stetig verherrlichen, | welche des Viṣṇu höchste Stätt'. ||“ — 10. Zu Theil wird dies dem, der aller Wünsche ledig ist. — 11. Aller Wunshe ledig wird, wer also weiß. Dies ist die große Lehre.“

1—4. Die vier ācrama erscheinen hier zum Theil unter ungebräuchlichen Namen: vor allem ist upanīta sonst stets durch brahmācārin vertreten: und auch yati ist im Ganzen selten als Name des vierten, sonst durch bhikṣhu, parivrājaka, samnyāsin bezeichneten Stadiums, s. indessen auch Manu 6, 87. — 5—7. Unter den rudra ist offenbar das çatarudriyam, und mit der Atharvaçikhâ wohl die bei Çamkara und Anquetil diesen Namen führende, von der Hoheit des om handelnde Upanishad gemeint, s. diese Stud. 2, 23. 54. 55. Für letztere Annahme spricht jedenfalls der Umstand, daß sich mehrere Angaben der Atharvaçikhâ im Wesentlichen völlig identisch hier in unserem pūrva-tâp. 2, 2, 1—4 (utt. 3, 2—5). 4, 1, 4—10 (utt. 1, 2. 5—9. 12) wiederfinden, somit die Vermuthung ihrer hiesigen Entlehnung von dort besteht, s. oben p. 90. 103. Jedenfalls kann wenigstens mit der hier erwähnten Atharvaçikhâ nicht die gleichnamige çiva-itische Upan., welche existirt zu haben scheint (diese Stud. 2, 54. 55), gemeint sein, da ihr Werth ja hundertfach höher angesetzt wird, als der Werth des çiva-

¹⁾ Singular! es folgen aber zwei Verse. — Vgl. Rāmātāp. p. 357.

itischen rudrajapa, sie somit offenbar keinen çiva-istischen Charakter getragen haben kann. Die bei Anqu. (und Çamk.) vorliegende Upanishad ist denn auch vielmehr ihrem wesentlichen Charakter nach eine Verherrlichung des mit dem om identischen brahman¹⁾. Wir hätten somit hier den ganzen Trimūrti bei einander. Die sektarische Verehrung eines ihrer drei Glieder überragt an Wichtigkeit in hundert- und abermal hundertfachem Grade die vier âçrama: unter ihnen selbst aber findet ebenfalls wieder hundertfache Abstufung statt: der Brahman-Sektirer steht hundertfach höher, als der Çiva-Sektirer: der Nṛsiṅha-Verehrer aber seinerseits wieder hundertfach höher als der Brahman-Gläubige. — Diese Schätzung nach hundertfachem Werthe ihrerseits erscheint mir als eine Nachbildung der analogen Darstellung im Taittir. Ârany. 8, 8 (diese Studien 2, 222. 23., und Çatap. Br. 14, 7, 1, 33–39), wie wir dergl. Anlehnungen an dies Werk ja nun schon mehrfach hier in unserer Upanishad vorgefunden haben. — 8. Die Verheißungen sind theilweise wirklich im Brāhmaṇa-Stile gehalten, Sonne, Wind, Feuer, Mond und Sterne wie dort neben einander gestellt: auch der Tod schließt sich hie und da bereits der vedischen Trias an (s. oben pūrv. 2, 5, 7). — 9. Die citirten beiden ṛic beziehen sich auf Viṣṇu als Sonnengott, haben somit hier entfernt nichts zu thun, werden übrigens auch sonst noch in Viṣṇu-sektarischen Upanishad mehrfach als Beglaubigung für deren Doktrinen angeführt (sogar schon in der Kāṭhakop., s. diese Stud. 2, 200. 201).

¹⁾ Die Stufenfolge von unten auf ist dariu Viṣṇu, Mahādeva, Brahman. somit Mahādeva doch noch über Viṣṇu.

2. Das uttaratāpanīyam.

§. 1.

1. devā ha vai prajāpatim abruvann: aṇor anīyānsam
 imam ātmānam omkāraṃ no vyācakshveti, tathety | 2. om
 ity etad aksharam idaṃ sarvaṃ¹⁾), tasyopavyākhyānam,
 bhūtam bhavad²⁾ bhaviṣyad iti sarvaṃ omkāra eva, yac
 cā 'nyat trikālātītaṃ tad apy omkāra eva, sarvaṃ hy etad
 brahmā, 'yam ātmā brahma | 3. tam etam ātmānam om iti
 brahmaṇaikikṛitya brahma cātmanom ity ekikṛitya tad etad
 ekam ajaram amaram amṛitam abhayam om ity anubhūya
 tasminn idaṃ sarvaṃ cārīram³⁾ āropya tanmayam hi tad
 eveti saṃbhared om iti | 4. taṃ vā etaṃ triçarīram ātmā-
 nam triçarīram param brahmā 'nu saṃdadhyāt, sthūlatvāt
 sthūlabhuktvāc ca sūkshmatvāt sūkshmathuktvāc caikyād
 ānandabhogāc ca | 5. so 'yam ātmā catuspāj | 6. jā-
 garitasthānaḥ sthūlaprajnaḥ⁴⁾ saptāṅga ekonaviṃcatimukhaḥ
 sthūlabhuk⁵⁾ caturātmā viçvo⁶⁾ vaiçvānaraḥ pratha-
 maḥ pādaḥ | 7. svapnasthānaḥ sūkshmaprajnaḥ⁷⁾ saptāṅga
 ekonaviṃcatimukhaḥ sūkshmathuk⁸⁾ caturātmā⁹⁾ taijaso
 hiranyagarbho¹⁰⁾ dvitīyaḥ pādo | 8. yatra supto na kaṃ
 cana kāmam kāmāyate na kaṃcana svapnam paçyati tat
 sushuptaṃ, sushuptasthāna ekibhūtaḥ prajñānaghana¹¹⁾ evā-
 nandamāyo hy ānandabhuk cetomukhaç caturātmā¹²⁾ prā-
 jña içvaras¹³⁾ tṛitīyaḥ pāda(h) | 9. esha sarveçvara esha

¹⁾ so AEMPR., fehlt I.

²⁾ so auch M. (Māṇḍūkyaop.) und Chambers 461 in R. (Rāmottaratāpa-
 niya §. 3), während P. (unser pūrvatāp. 4, 1) und EIH. 1726 in R. bhav-
 yam haben. ³⁾ triçarīram I. ⁴⁾ °no bahiḥprajnaḥ MPR.

⁵⁾ bhug MPR. ⁶⁾ caturātmā viçvo fehlt MPR. ⁷⁾ °no 'ntaḥprajnaḥ MPR.

⁸⁾ fehlt A (wo °mukhaç), praviviktabhuk MPR. ⁹⁾ fehlt MPR.

¹⁰⁾ fehlt MPR. ¹¹⁾ prajñāghana M. ¹²⁾ fehlt MPR.

¹³⁾ fehlt MPR. (wo also °khaḥ prājnas tri °).

sarvajna esho 'ntaryāmy esha yoniḥ sarvasya prabhavāpya-
yau¹⁾ hi bhūtānām | 10. trayam etat sushuptam svapnam
mâyāmātram²⁾ cid-ekaraso hy ayam ātmā³⁾, 'tha catur-
thaḥ caturātmā turīyamātram cid-ekaraso hā | 11. 'thā-
yam ādeṣo | 12. na sthūlaprajnam na sūkshmaprajnam⁴⁾
nobhoyataḥprajnam na prajnam nā 'prajnam na prajñāna-
ghanam⁵⁾ adṛiṣṭam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam⁶⁾
acintyam avyapadeṣyam ekātmyapratyayasāram⁷⁾ prapañ-
copaṣamam çivam çāntam⁸⁾ advaitam caturtham man-
yante sa evātmā sa eva vijneya içvaragrāsas turīya iti⁹⁾ ||1||
prathamāḥ khaṇḍāḥ ||

1. „Die Götter nämlich sprachen zu Prajāpati: „Lehre
uns den, der feiner als das Feine ist, diesen Âtman, das
Wort om“. „Ja“, sprach er. — 2. [„Om“ diese Silbe ist
dieses All. Dessen Erklärung (wie folgt)¹⁰⁾. Das Gewe-
sene, Seiende, Zukünftige, dies alles ist das Wort om.
Und was noch Andres, über die drei Zeiten Hinausgehen-
des es giebt, auch das ist das Wort om: denn dies Alles
ist brahman (neutr.). (Aber auch) dieser (einzelne) Âtman
ist brahman (neutr.)]. — 3. Eben diesen Âtman nun verei-
nige man als „om“¹¹⁾ mit dem brahman (neutr.), und ebenso
das brahman als „om“¹¹⁾ mit dem Âtman, erkenne jenes
Einzige, Alterlose, Todlose, Unsterbliche, Furchtlose als

¹⁾ so AMPR., °pyayo I. ²⁾ sushuptasvapnamâyā° I.

³⁾ ātmā bis athāyam fehlt I.

⁴⁾ nāntaḥprajnam na bahiḥprajnam MR., na bahiḥprajnam nāntaḥpra-
juam P. ⁵⁾ so auch P., na prajñānaghanam na prajnam nā 'prajnam MR.

⁶⁾ aliṅgam flüht M (in I.). R. hinzu. ⁷⁾ ekātma° P. und A.

⁸⁾ çāntam çivam M., çāntam fehlt PR.

⁹⁾ statt sa evātmā bis turīya iti haben MPR. bloß sa ātmā sa (fehlt R.)
vijneyaḥ. — I. hat übrigens: sa vijneya içvaragrāsas turīyas turīya iti.

¹⁰⁾ Oder, wie in diesen Stud. 2, 107: „Om“ — dies ist das Unvergäng-
liche: dieses All ist seine Erklärung.

¹¹⁾ oder: „mittelst des om“, den Laut „om“ aussprechend.

„om“¹⁾, versenke diesen ganzen Leib darein und ziehe ihn als „om“¹⁾ in sich zusammen, wissend, daß er (der Leib) eben daraus (aus om, resp. brahman) besteht. — 4. Und zwar füge man diesen dreileibigen²⁾ Âtman in das dreileibige höchste brahman³⁾ ein, (Beides dreileibig) weil (es je) grob und Grobes genießend, fein und Feines genießend, einheitlich und Wonne genießend ist. — 5. [Vierfüßig (d. i. in vier Zuständen weilend) ist dieser Âtman. — 6. Im Wachen befindlich, auf Grobes sein Erkennen richtend, sieben Glieder und neunzehn Mäuler habend, der Grobes (die sinnlichen Dinge) genießende, vierfache (catur-âtman), allseitige (viçva) Vaiçvânara (der allgemeine Lebenshauch) ist der erste Fuß (Theil, Stufe). — 7. Im Traume befindlich, auf Feines sein Erkennen richtend, sieben Glieder und neunzehn Mäuler habend, der Feines genießende, vierfache, lichtartige (taijasa) Hiranyagarbha (Goldkeim) ist der zweite Fuß. — 8. Wo der Schlafende nicht irgend einen Wunsch hegt, nicht irgend einen Traum sieht, das ist der Tiefschlaf. Im Tiefschlaf befindlich, ganz in sich eingekehrt, reines Erkennen seiend, aus Wonne bestehend, Wonne genießend, der Denken-als-Mund-habende vierfache erkennende (prâjna) Îçvara (Herr) ist der dritte Fuß. — 9. Er (der vierte Fuß nun) ist der Allherr, er der Allwissende, er der innere Leiter, er die Quelle des Alls, Ausgang und Eingang der kreatürlichen Dinge.] — 10. Dreierlei ist dies, im Tiefschlaf ruhend, träumend, nur aus mâyâ (Täuschung) bestehend⁴⁾; denn dieser Âtman ist (in allen drei) rein aus Geist bestehend. Als vierter (und zwar

1) oder: „mittelt des om“, den Laut „om“ aussprechend.

2) s. 3, 14.

3) d. i. die Einzelseele in die Allseele.

4) d. i. nur angeblich „wachend“.

als) vierfacher (Fuß) gilt das nur als turīya Bezeichnete; denn (auch darin ist) er (der Âtman) rein aus Geist bestehend. — 11. Nunmehr (hierüber) folgende Anweisung. — 12. [Das nicht auf Grobes, noch auf Feines, noch auf Beides das Erkennen Richtende, das nicht erkennend, noch nicht-erkennend, noch reines Erkennen Seiende, das Unsehbare, Unbegreifliche, Unerfafsbare, Merkmallose, Undenkbare, Unbeschreibbare, das die Essenz der Erkenntniß von der Einheit des Âtman Seiende, das die (obigen drei) Entwicklungsphasen in sich zur Ruhe Bringende, Selige, Heilige, Zweitlose nennt man den vierten (Fuß).] Dies allein ist der (wahre) Âtman, ihn allein suche man zu erkennen, ihn den vom icvara (Herr) Verschlungenen, den Turīya (vierten).“

Die Abschnitte 2. 5—9. 12 finden sich, wie bereits angegeben, bis auf die oben bei Aufführung des Textes angemerkten Varianten und Zusätze, ganz identisch in der Māṇḍūkyop. §§. 1. 2 (= M.), im ersten Theile unserer Nṛisīṅhop. (4, 1, 4—10 = P.) und im zweiten Theile der Rāmātāpanīyop. (3, 2—8 = R.) wieder — über die Möglichkeit ihrer ursprünglichen Stelle in der Atharvaçikhop. s. das oben pag. 103 zu pūrva 4, 1, 4 Bemerkte —, und sind als Theile der Māṇḍūkyop. auch bereits in diesen Studien 2, 108. 109, sowie von Roer (pag. 167—69) übersetzt worden¹⁾. Ich habe es indessen, des Zusammenhanges mit dem übrigen hiesigen Textlaute und der Varianten wegen, für nothwendig erachtet, diese Uebersetzung hier nochmals zu wiederholen²⁾. — Die hier sich vorfindenden Va-

¹⁾ resp. als Theile des Rāmātāp. in meiner Abh. über diese Up. p. 339—40.

²⁾ Der Deutlichkeit halber habe ich diese §§. oben, um sie von den übrigen zu scheiden, durch [] markirt. — Was die Erklärung der einzelnen

rianten, insbesondere die auf p. 125 not. 6. 9. 10. 12. 13 und p. 126 not. 9 vermerkten Zusätze, ebenso wie die unserem Texte hier eigenthümlichen Abschnitte 3. 4. 10. 11 bezeugen dessen im Verhältniß zu M. und P. sekundären Ursprung. Wenn nun Roer (pag. 166) bereits in Bezug auf die Māṇḍūkyaop. bemerkt: „there is here no enquiry of any kind, the system is complete and described in terms, which indicate the absence of all doubt or uncertainty as to its truth. The introduction of many of the technical terms of the Vedānta, with no object than that of making as complete an enumeration of the names as possible, indicates that this Upanishad . . . addresses itself more to a blind disciple than to an intelligent enquirer. How far it is wanting in the spirit of research is shown by the high veneration in which the word „Om“ is held. It is represented not as a means, or as the best means of comprehending Brahma, but as identical with him, proving thereby that truth was sought rather by meditation on symbols than on the ideas to which they referred“, so gilt dies von den hier vorliegenden Zusätzen zu dem Text von M. in noch gesteigerterem Grade. Diese ganz specielle Betonung der Einheit des om und des brahman ist es übrigens auch, welche dieser ganzen Darstellung zu ihrem im Uebrigen so strikten Vedānta-Charakter einen mit dem yoga-Systeme der meisten übrigen Atharva-Upanishad harmonirenden Anstrich verleiht.

termini technici betrifft, so verweise ich theils auf meine und Roer's Notizen, an den a. O., resp. auf die zu Rāmātāp. p. 342 — 43 mitgetheilten Auszüge aus dem Comm. des Ānandavān, theils auf die sonstigen Quellen zum Verständniß der Vedānta-Lehre, insbesondere auf Graul's Bibliotheca Tamulica, und den so dankenswerthen Index des ersten Bandes (pag. 197 — 201) derselben.

1. Diese unserer Stelle hier eigenthümliche Einleitung legt zunächst die darauf (bis §. 5 incl.) folgende Belehrung dem prajāpati den ihn darum angehenden Göttern gegenüber in den Mund. — Nachdem er denn also in 2. die Identität des Alls resp. der drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, sowie des über sie noch Hinausgehenden, mit dem om, sowie die des brahman (Neutr.) mit dem All und mit dem âtman (der Einzelseele) hingestellt hat, folgt in 3. eine in MP. fehlende Darstellung über die nothwendige Vereinigung der drei, des âtman, brahman und des om. Hieran schließt sich in 4. die Angabe, daß und weshalb ¹⁾ der âtman sowohl als das brahman dreileibig seien. Auch diese Angabe fehlt in MP. und ist hier offenbar wenig an ihrem Platze, da ja die nunmehr folgenden Absätze 5—12. speciell die Viertheilung desât man zum Gegenstande haben. Bei der Darstellung dieser Viertheilung ergeben sich nun eben höchst wesentliche Varianten zu MP. Es werden nämlich hier zunächst in 6—8. ²⁾ je die Namen viçva, hiranyagarbha, içvara, sowie die gemeinsame Bezeichnung der drei ersten Füße als: caturâtman, je wieder in vier âtman ³⁾ zerfallend, hinzugefügt: und, statt

¹⁾ Nach einem Zusatz bei Anqu. 2, 412 bezieht sich die Dreileibigkeit des brahman auch: 1) auf die justa temperatio trium qualitatum, quod Prakrat (prakṛiti) nomen habet, 2) auf die collecta elementa simplicia, quod Haranguerbehah (hiranyagarbha) nomen habet, 3) auf die figura totius mundi, resp. die collecta elementa crassa, Namens Pradjapat (prajāpati).

²⁾ Die auch in MPR. den Eingang von 8. bildende Erklärung des Wortes sushupta macht den Eindruck einer Glosse: denn daß dies Wort zur Zeit der Abfassung der ursprünglichen Form dieses Textes wirklich noch sollte so neu gewesen sein, daß es einer dergl. Erklärung bedurft hätte, ist denn doch kaum anzunehmen, da es sich ja bereits im Çat. Br. 14, 5, 1, 21 vorfindet.

³⁾ Anquetil giebt hier keine Erklärung dieser quatuor divisiones; s. aber die unten §. 2, 8—12 für den vierten Zustand gegebene Erklärung dieses Beinamens (caturâtman), die wohl auch für die drei ersten Füße maßgebend sein könnte, falls für sie nicht etwa besser (vgl. 3, 2. 7) die ibid. 4—6 für a, u, m vorliegenden Angaben heranzuziehen sind.

nunmehr gleich, wie MP. es thun, auf den vierten Fuß einzugehen, wird vorher noch in 10. 11. — erst in 12. kommen wir auf den vierten Fuß zurück — eine den Zusammenhang ganz unterbrechende Darstellung eingeschoben, welche im Ganzen denselben Inhalt wie 6. 8. 12. angiebt, nur mit andern Worten: der Wachzustand wird darin als *mâyâ*, und der vierte (seinerseits resp. auch als *caturâtman* geltende) Zustand als *turiya* bezeichnet: der Zweck dieser Unterbrechung ist somit wohl eben einfach der, diese beiden prägnanten Vedânta-Ausdrücke der Aufzählung des Textes anzuschließen. — Bei 12. ist insbesondere der Schlusssatz: *îçvaragrâsas turīyaḥ* hervorzuheben, welcher die Einzelseele in ihrem vierten Zustand, dem der magischen Einheit mit der Allseele, als einen „Bissen des Herrn“, oder als „vom Herrn verschlungen, absorbiert“ bezeichnet. Es liegt darin, vgl. die Verwendung der *ṽgras* in §. 3 und 4, eine Anspielung auf die unserer Upanishad zu Grunde liegende Identifikation der Allseele mit dem *nṛsiṅha*, Mann-Löwen. Wie der Löwe seine Beute, so verschlingt die Allseele das Individuum und das ganze All, es in sich absorbierend (s. *âtmanam . . . sarvagrâsam* in 5, 10). Die Benennung des *brahman* als *îçvara*, Herr, die wir auch bereits in 9. vorfanden, und der wir in 2, 6. 7 wieder begegnen, trägt eine monotheistische Färbung, nach Art der Yoga-Lehre.

§. 2.

1. *taṃ vâ etam âtmānam jāgraty asvapnam asushuptam, svapne jāgratam asushuptam, sushupte 'jāgratam asvapnam, turiye 'jāgratam asvapnam asushuptam avyabhi-cāriṇam nityānandam sadaikarasam hy |* 2. *evam cakshuṣo*

drashtā crotasya drashtā vāco ¹⁾ dr. manaso dr. buddher dr. prāṇasya dr. tamaso dr. sarvasya drashtā, tataḥ sarvasmād anyo ²⁾ vilakṣhaṇaḥ, cakshuṣaḥ śākṣhī crotasya śākṣhī vācaḥ s. manasaḥ s. buddheḥ s. prāṇasya s. tamasaḥ s. sarvasya śākṣhī, tato 'vikriyo mahācāitanyo, 'smāt sarvasmāt priyatamam, ānandaghaṇam hy, evam asmāt sarvasmāt purataḥ suvibhātam ekaśaṣam evā 'jaram amaram amṛitam abhayaṁ brahmaivā | 3. 'tha prajāyainam ³⁾ ca-tuṣpādām mātṛābhīr omkāreṇa caikikuryāt.

1. „Eben diesen ātman (nun erkenne man als) beim Wachen ohne Traum, ohne Tiefschlaf — beim Traum ohne Wachen, ohne Tiefschlaf — beim Tiefschlaf ohne Wachen, ohne Traum — im vierten (magischen Einheitszustand) ohne Wachen, ohne Traum, ohne Tiefschlaf — als nicht sich wandelnd (in omnibus statibus aequalis), beständig selig, stets nur ein und dasselbe Wesen habend (uno modo excellenti). — 2. Ebenso (ist er denn) der Schauer (sciens) des Auges, des Ohres, der Rede, des Herzens, der Einsicht, des Odems, der Finsternis, des Alls, von allem Diesem ein Anderer, Geschiedener, (aber doch) Zeuge des Auges, des Ohres, der Rede, des Herzens, der Einsicht, des Odems, der Finsternis, des Alls: daher unwandelbar, hocheinsichtig (scientia eius magna est), das Liebste (amabilior) vor all' diesem, das aus reiner Wonne Bestehende: ebenso (ferner ist er) das vor allem Diesem hocheleuchtete ⁴⁾, sich stets gleichbleibende (ein Wesen nur habende), alterlose, todlose, unsterbliche, furchtlose brahman. — 3. (Also) ihn erkennend(?) denn möge man ihn seinen vier Füßen nach mit den (vier) mātṛā und dem

¹⁾ vacā A. ²⁾ sarvasmād asmānyo A.

³⁾ ?? brahmaivāpyajayainam A., brahmaivāpyajnayainam I.

⁴⁾ s. 5, 10. 6, 6. 9, 20.

omkāra (d. i. mit den vier mātṛā des omkāra wie folgt) identificiren.“

4. jāgaritasthānaḥ caturātmā viṣvo vaiṣvānaraḥ catūrūpo ¹⁾ 'kāra eva, catūrūpo hy ayam akāra(h) sthūla-sūksbmavījasākshibhir akārarūpair āpter ²⁾ ādimatvād vā, sthūlatvāt sūksbmatvād vijatvāt sākshitvāc cā, "pnoti ha vā idaṃ sarvam ādiḥ ca bhavati ya evaṃ veda | 5. svapnasthānaḥ caturātmā taijaso hiranyagarbhaḥ catūrūpa ³⁾ ukāra eva, catūrūpo ⁴⁾ hy ayam ukāraḥ sthūlasūksbmavījasākshibhir ukārarūpair utkarshād ubhayatvād vā sthūlatvāt sū. vī. sā. co, 'tkarshati ha vai jnānasamṛtatiṃ samānaḥ ca bhavati ya evaṃ veda | 6. sushuptasthānaḥ caturātmā prājña iṣvaraḥ catūrūpo ⁵⁾ makāra eva, catūrūpo ⁶⁾ hy ayam makāraḥ sthūlasūksbmavījasākshibhir makārarūpair miter apīter vā sthūlatvāt sū. vī. sū. ca, minoti ha vā idaṃ sarvam apītiḥ ca bhavati ya evaṃ vedā | 7. 'mātramātrāyām pratimātrāḥ ⁶⁾ kuryād | 8. atha turīya iṣvara ugraḥ, sa svarāt svayam-iṣvaraḥ svaprakāṣaḥ caturātmō 'tā-'nujnātr-anujnā-'vikalpair ⁷⁾ | 9. oto hy ayam ātmā yathedaṃ sarvam antakāle kālāgnisūryarūpair ⁸⁾ | 10. anujnātā hy ayam ātmā 'sya sarvasya svātmānaṃ dadāti darṣayati, 'daṃ sarvaṃ svātmānam ⁹⁾ eva karoti, yathā tamaḥ savitā | 11. 'nujnaikaraso hy ayam

¹⁾ carūrūpo I., catūrūpo A.

²⁾ āpnoter M.

³⁾ caturūpa A.

⁴⁾ catuyo A.

⁵⁾ caturūpo A.

⁶⁾ ?? so I (aber °vedā mātṛāmātrāyām), A. dagegen hat: ya e vedā mātṛāmātrāḥ pratimātrāḥ. Vgl. 3, 6.

⁷⁾ d. i. caturātmā ota-anujnātri-anujnā-avikalpaiḥ. Da ota aus ā + uta besteht, so könnte das finale ā von °ātmā etwa als zunächst mit der Praepos. ā zu ā, dann mit dem u von uta zu o verschmolzen angesehen werden: indessen pflegt hier im Texte auch sonstiges o, insbesondere das des omkāra, sich mit vorhergehendem ā nur zu o, nicht zu au, zu verschmelzen.

⁸⁾ ?? kālāgnisūyotrair A., kālāgnisūryāthayair I.

⁹⁾ sarvasyātmānam I.

âtmâ, cidrûpa eva yathâ dâhyam dagdhvâ¹⁾ 'gnir | 12. avikalpo hy ayam âtmâ 'vânmanogocaratvâc | 13. cidrûpaç catûrûpa omkâra eva, catûrûpo hy ayam omkâra otâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalpair²⁾ omkârarûpair âtmaiva | 14. nâmarûpâtmakam hîdam sarvam turîyatvâc cidrûpatvâd otatvâd³⁾ anujnâtritvâd anujnâtvâd avikalparûpatvâc câ | 15. 'vikalparûpam hîdam sarvam, na⁴⁾ tatra kâ cana bhidâ 'sty | 16. athâyam âdeço | 17. 'mâtraç caturtho 'vyavahâryaḥ prapañcopaçamaḥ çivo⁵⁾ 'dvaita omkâra⁶⁾ âtmaiva, samviçaty âtmanâ 'tmânam ya evam veda⁷⁾ |

In dieser Darstellung der Identität des omkâra und seiner 4 mâtṛâ mit den 4 pâda des âtman ist ein doppelter Bestandtheil zu unterscheiden, die in 4—6. und 17. enthaltenen Angaben nämlich, welche der Māṇḍūkyop. entlehnt und oben gesperrt gesetzt sind, von den erklärenden Zuthaten unseres Textes hier in denselben Abschnitten⁸⁾, sowie von den ganz neuen Abschnitten 7—16. abzutrennen. Letztere unterbrechen den Zusammenhang der Darstellung in ganz derselben Weise, wie dies in §. 1 durch 10. 11. geschieht, wo ebenfalls ohne Rücksicht darauf, daß die Erklärung des vierten pâda (hier der vierten mâtṛâ, die indefs hier auch ihrerseits bereits speciell erörtert wird) erst noch folgen soll, doch schon ganz allgemeine Angaben über alle vier pâda (hier über alle vier mâtṛâ) mitgetheilt werden.

Indem ich für die Abschnitte 4—6. 17. auf deren Uebersetzung in diesen Stud. 2, 109. Roer pag. 169—70 ver-

¹⁾ dagdhâ A.

²⁾ ? omkâratânu° A., omkâra omnânujnânujnâ° I.

³⁾ ? °tvâd vâ otatvâd A., °tvâtutvâd I.

⁴⁾ hîdam cen naiva I.

⁵⁾ çântaḥ çivo M.

⁶⁾ evam omkâra M.

⁷⁾ vedai[sha in 18.

⁸⁾ wobei jedoch 17 frei, ohne Zusatz, ausgeht.

weise ¹⁾, bemerke ich noch, daß die Zusätze in 4—6. zunächst ganz dieselben sind, die sich auch in §. 1 dem entsprechenden Abschnitte der Māṇḍukyop. gegenüber vorfinden, also die Bezeichnung der drei pāda je als catur-âtman und die Hinzufügung der Namen viçva, hiraṇ-yagarbha, içvara: die sonstigen Zuthaten sodann bestehen in der Bezeichnung des a, u, m je als catûrûpa, viergestaltig, und in der Aufzählung dieser vier rûpa je als sthûla crassum, sūkshma subtile, vija semen, sâkshin testis, welche Eigenschaften sich in einem jeden von ihnen, gerade wie im brahman selbst, direkt vorfinden sollen. — Die Abschnitte 7—16. zerfallen in zwei Gruppen: die erste, 7—12., handelt von der vierten (nicht völligen, nur halben) mâtṛā, resp. der vierten ihr entsprechenden Stufe des âtman, die zweite dagegen ²⁾ von dem omkāra im Ganzen und seiner Einheit mit dem âtman.

7. „In das Maafß des nicht eine (ganze) More zählenden (vierten Theiles des omkāra, s. 17.) füge man sämmtliche Moren ein ³⁾. — 8. Der vierte (Fuß des âtman) ist der gewaltige Herr: er ist von selbst leuchtend, von selbst Herr, von selbst strahlend, und zwar viertheilig, weil ⁴⁾ eingewebt (ota), einwilligend (? sich hingebend? anujnâtar), Bejahung (? Erlaubniß? anujnâ), ohne Wechsel

¹⁾ nach Anquetil (p. 418) bedeutet samānah in 5: similis τῷ Brahm.

²⁾ Abschnitt 16 ist nur einleitend für 17, wie I, 11 für 12.

³⁾ d. i. man wisse sie darin enthalten. Anquetil's Uebersetzung: „et quidquid in tribus (et) dimidiata litera τῷ pranou est, totum haec in unā, unā (singula) litterā τῷ pranou est“ stimmt zu 3, 6., und A. liesse sich auch hier so fassen. Die Lesart von I. aber scheint mir hier den Vorzug zu verdienen. pratimâtṛāḥ im Sinne von mâtṛāḥ mâtṛāḥ ist indessen allerdings ein sehr eigenthümlicher Ausdruck.

⁴⁾ Die ausführliche Erörterung hiervon s. unten in §. 8, 1—15. 9, 33. ota eingewebt, verwebt, mit dem All, findet sich zur Bezeichnung des Verhältnisses des âtman zur Welt zuerst im Çat. Br. 14, 6, 6, 1 ff. 8, 3 ff.

(avikalpa): — 9. denn eingewebt (in omne ingressus) ist dieser âtman, gleich wie dieses All zur Zeit des Endes mit den Gestalten(?) der Zeit, des Feuers, der Sonne¹⁾: — 10. Denn einwilligend (? donum faciens) ist dieser âtman, er giebt und zeigt sich selbst diesem All, und macht dieses All zu sich selbst, gleichwie die Sonne das Dunkel: — 11. Denn rein aus Bejahung (? scientia perpetua cum doctrina pura) bestehend ist dieser âtman, Geist-gestaltet allein, gleichwie das Feuer, wenn es das Brennbare verbrannt hat: — 12. denn ohne Wechsel ist dieser âtman, weil er für Wort und Sinnen nicht zu erreichen ist. — 13. Geistgestaltet, viergestaltet ist (auch) der omkāra: viergestaltet nämlich ist dieser omkāra: durch seine vier Gestalten als eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel ist er âtman (selbst). — 14. Denn dieses All besteht aus Namen und Gestalt²⁾, weil es aus 4 Theilen besteht³⁾ und geistgestaltet, eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel

¹⁾ quoniam admodum is tempore finis mundi illud ens mors et ignis et sol factum cum radiis suis in omnem locum venit Anqu., dazu die Note: in ultimo mundi fine, omnia igne conflagrata, ipso Ente supremo perfusa, penetrata, ipsum reddita. In der That ist das Gleichniß des Textes (ebenso wie die Angaben im Eingange der Maitrāyaṇi-Upan.) wohl auf die besonders bei den Buddhisten entwickelte Vorstellung von den periodischen Weltzerstörungen durch Feuer etc., s. 3, 5, 7, 13. MBhâr. 3, 14809 (yugāntakāle samprāpte kālāgnir dahate jagat.), und vgl. noch yugānta Ath. Par. 52, 23. 36. 54, 66 (caturyugānte). 66, 26. 74, 13 (kalpānte), Hardy Manual of Buddhism pag. 28 ff., zu beziehen. Ist diese letztere Vorstellung abendländischen Ursprunges (vgl. die *ἐκπύρωσις* des Herakleitos und s. Bohnen Indien I, 220. 21. Windischmann Zor. Stud. pag. 259), oder umgekehrt im Abendlande aus Indien entlehnt? Ersteres scheint mir das bei weitem Wahrscheinlichere.

²⁾ dies ist noch eine alte Reminiscenz, s. Çatap. Br. 14, 4, 2, 15. 11, 2, 3, 3 — 6. diese Stud. 3, 132. 33. Anquetil übersetzt: hic totus mundus, quod nomen et signa est, omnis, âtma est. Die Textworte lassen indeß diese Uebersetzung nicht zu.

³⁾ ? mir nicht recht klar, was dies bedeuten soll. Anquetil's hier gerade ziemlich diffuse Umschreibung (pag. 420) lautet: [ex illo] quod âtma etiam quatuor divisio(nes) est et pranou etiam quatuor divisio(nes) est. Aehnlich bedeutet turiya auch in 6, 2: „aus vier Theilen bestehend“.

ist: — 15. denn dieses All ist ohne Wechsel in seinen Gestalten, darin ist keine irgend welche Spaltung.“

Speciminis caussa habe ich diese Abschnitte in extenso übersetzt, glaube mich aber in der Folge dessen überleben und mit einer Inhaltsangabe begnügen zu können. Der mystische Tiefsinn wird zum wuchernden Unsinn, den zweimal vollständig mitzutheilen Raumverschwendung sein würde.

18. esha viro nârasin̄henâ 'nushṭubhâ¹⁾ mantra-rājena turiyaṁ vidyād, esha hy ātmānam prakāṣayati, sarvasaṁbhārasamarthaḥ paribhavāsahāḥ prabhur vyāptaḥ²⁾ sadojjvalo³⁾ 'vidyākāryabhīnaḥ⁴⁾ svātmabandhabaraḥ sarvadā dvaitarabita ānandarūpaḥ sarvādbhishṭhānasanmātro⁵⁾ nirastâ-'vidyâ-tamo-moho 'ham eveti, tasmād⁶⁾ evam evamam ātmānam param brahmā 'nusaṁdadhyād esha viro nṛsiṁha eva || 2 || dvitīyaḥ khaṇḍaḥ ||

Dieser Abschnitt setzt die Verheißungen des vorhergehenden Abschnittes 17 für die richtige Kenntniß des turiya weiter fort, nennt zunächst als geeignetes Mittel dazu die an nârasin̄ha gerichtete mystische anusṭubh-Formel, den König aller dergl. Formeln, und schildert darauf die gewaltige Hoheit des die Einheit des ātman und des brahman Erkennenden, denselben geradezu als nṛsiṁha selbst bezeichnend. Wir werden damit aus dem esoterischen, vedântischen Gebiete der bisherigen Darstellung auf den exoterischen, sektarischen Yoga-Boden, dem unsere Upanishad erwachsen ist, hinübergeführt. Der nârasin̄ha mantra-

¹⁾ s. AI., ob 'nushṭubhena'

²⁾ l., vāptaḥ A.

³⁾ sadojjvalo AI. Die Worte von hier an bis 'ham eveti kehren in dem Rāmottaratāp. 3, 9 (p. 338—9) wieder.

⁴⁾ 'vidyātatkārya° Rāmott.

⁵⁾ so A., °naḥ I.

⁶⁾ inan erwartet tasmād ya(h). So Anquetil: quisquis hanc veritatem scit, is ipse in seipsum ingreditur.

rāja ist die oben im ersten Theile so ausführlich behandelte Credo-Formel.

§. 3.

1. tasya ha vai praṇavasya yâ pûrvâ mâtṛâ sâ prathamâḥ pādo bhavati, dvitīyâ dvitīyaḥ ¹⁾, tṛitīyâ tṛitīyaç ²⁾, caturtho 'tâ ³⁾-'nujñâtr-anujñâ-'vikalparûpâ, tayâ turyam caturâtmānam anvishya caturthapādena ca tayâ ca tūriyenâ 'nucintayan graset ⁴⁾ | 2. tasya ha vâ etasya praṇavasya yâ pûrvâ mâtṛâ prithivy akârah ⁵⁾, sa ṛigbhir ṛigvedo brahmâ vasavo gâyatṛî gârhapatyaḥ, sâ prathamâḥ pādo bhavati, bhavati ca sarveshu pādeshu caturâtmâ sthûlasūkshma vijasâkshibhir | 3. dvitīyâ 'ntarikshaṃ sa ⁶⁾ ukârah, sa yajurbhir yajurvedo vishnû ⁷⁾ rudrâs trishtub dakshinâgniḥ, sâ dvitīyaḥ pādo bhavati, bhavati ca sarveshu pādeshu caturâtmâ sthû^obhis | 4. tṛitīyâ dyauḥ sa ⁸⁾ makârah, sa sāmabhiḥ sāmavedo rudra âdityâ ⁹⁾ jagaty âhavanīyaḥ sâ tṛitīyaḥ pādo bhavati, bhavati ca.... °sâkshibhir | 5. yâ 'vasâne 'sya caturthy ardhmâtrâ sâ somaloka omkârah ¹⁰⁾, so 'tharvanair ¹¹⁾ mantrair atharvavedaḥ samvartako 'gnir maruto virâḍ ekarishir ¹²⁾ bhāsvatī smṛitâ sâ caturthaḥ pādo bhavati, bhavati ca.... °sâkshibhir | 6. mâtṛâmâtṛâḥ ¹³⁾ pratimâtṛâḥ kṛitvo 'tâ ¹⁴⁾-'nujñâtr-anujñâ-'vikalparûpaṃ cintayan grasej ¹⁵⁾, jno 'mṛito hutasaṃviktaḥ ¹⁶⁾ çuddhaḥ samvishṭo nirvighna(h) |

Fortsetzung der Identifikation der vier pāda des ât-

1) ?? dvitīyasya AI. 2) ?? tṛitīyasya AI. 3) nämlich °rthâ otâ °.

4) so A., °tayana vasate I. 5) akâra A.

6) sa fehlt P. (pûrvatâp. 2, 2). 7) vishnû AI. und P.

8) fehlt P. 9) rudrâ dityâ AIP.

10) °kam (mit m) om ° I.: ob etwa °ko 'mkârah? s. oben p. 90 und unten Absatz 12. 11) ! so AIP.

12) so AIP. 13) ? so A., blos mâtṛâḥ I., vgl. 2, 7.

14) d. i. kṛitvâ otâ °. 15) grasetā I. 16) samyuktaḥ I.

man mit den vier ($3\frac{1}{2}$) Moren des omkāra. Die in 2—5. vorliegende Aufzählung der einem jeden dieser Viertel speciell entsprechenden Welten, Veda, Götter, Götterklassen, Metra, Feuer ist aus dem ersten Theil der Upan. (von 2, 2, 1—4, s. ob. p. 89. 90) herübergenommen, je unter Hinzufügung des Refrains: bhavati ca.... °sākshibhiḥ. Es erscheint darin (s. auch 9. und 14.) die Göttertrias brahman, viṣṇu, rudra¹⁾, denen sich als vierter saṃvartako 'gniḥ, ignis qualitas potentiae, quod evanidum faciens omne id est, d. i. also wohl das die Welt zerstörende Feuer²⁾, anschließt. Als viertes Metrum erscheint die virāj, als viertes Feuer ekaṛishīḥ, was Anquetil durch ó Brahm unicus übersetzt, während er es zu Прачноп. 2, 7 (s. diese Stud. 1, 446) mit ignis magnus, color naturalis totius mundi wiedergibt, was auch hier jedenfalls besser paßt. — In 6. folgt die ziemlich schwülstig ausgedrückte Angabe (vergl. 2, 7), daß jede More des omkāra die andern vier Moren in sich enthalte, wodurch derselbe somit seinem Umfange nach um das Vierfache (bis auf 16 Moren) vermehrt wird. So nach Anquetil: et in quovis uno matraī roī pranou quatuor matra sunt, et in quovis uno pede roī ātma quatuor divisiones sunt; quod, quisque quicunque sexdecim fiant. Und daran schließt sich sodann die auch in 1. bereits vorliegende Aufforderung durch die richtige Erkenntniß diese sämtlichen mâtṛâ, nebst den entsprechenden pâda des âtman, zu verschlingen, d. i.

¹⁾ Die ähnliche Aufzählung in der Praṇavopaniṣad (s. oben pag. 49) hat noch die alte Göttertrias agni, vāyu, sūrya und candra als vierten, steht somit weit alterthümlicher da.

²⁾ nicht çiva, wie §. 5, 5, also immerhin noch ein alterthümlicherer Name. In 9, 10 haben wir dafür iṣāna.

³⁾ so 2, 9. Mārkaṇḍ. Pur. 47, 11. Wilson hat nur die Bedeutung submarine fire, dagegen für saṃvarta die Bedeutung destruction of the universe.

in se ipso annihilatum zu machen: ein Bild, welches, dem iṣvaragrāsa in 1, 12 entsprechend, wie dieser auf der die Upanishad durchziehenden Identifikation der Allseele — und der mit dieser sich eins, als in ihr aufgehend wissen-den Einzelseele — mit der nṛisīṅha-Form Viṣṇu's beruht. Wer dies vermag, ist weise, unsterblich, hat alle Individualität geopfert (hutasaṁviktaḥ, omnes volitiones suas in ignem cognitionis roṇi ātma ut projecit, urere facit), ist rein, ewig ruhend (saṁviśṭaḥ, semper à τῆ dormire cum quiete in τῆ ātma experfectus non fiat), frei (nirvighnaḥ, sine cogitatione superveniente!).

7. imam asuniyamenā 'nubhūye, 'he 'daṁ sarvaṁ sṛi-
sṭvā suprapañcabīno 'tha sakalaḥ sādharo 'mṛitamayaḥ ca-
turātmā sarvamayaḥ caturātmā¹⁾ | 8. 'tha mahāpīṭhe sa-
parivāraṁ tam etaṁ catuḥsaptātmanāṁ caturātmānam mū-
lāgrāva agnirūpam praṇavaṁ saṁdadhyāt | 9. saptātmanāṁ
caturātmānam akāram brahmāṇaṁ²⁾ nābhau | 10. saptā-
tmānam cat.³⁾ ukāram viṣṇuṁ hṛidaye | 11. saptāt. cat.
makāram rudram bhrūmadhye | 12. saptāt. cat. catuḥ-
saptātmanāṁ cat. omkāram⁴⁾ sarveṣvaram dvādaçaānte | 13.
saptāt. cat. catuḥsaptātmanāṁ⁵⁾ cat. ānandātmamṛitarū-
pam⁶⁾ praṇavaṁ shodaçaānte | 14. 'thānandāmṛitenaitāṇḥ
caturdhā sampūjya, tathā brahmāṇaṁ eva viṣṇuṁ eva⁷⁾
rudram eva, vibhaktāns trīn evā, 'vibhaktāns trīn eva, līn-
garūpān eva ca sampūjyo, 'pahāraiḥ caturdhā 'py alīngān
saṁbrītya⁸⁾, tejasā çarīratrayaṁ saṁvyāpya, tadadhīśṭhā-

¹⁾ sarv. cat. fehlt I. ²⁾ brahmāṇaṁ bis hṛidaye saptātmanānam fehlt I.

³⁾ fehlt A. ⁴⁾ ob etwa amkāram zu lesen? s. p. 138 not. 10.

⁵⁾ statt dvād. s. cat. catuḥs. hat I.: dvādaçaçatair ātmānam.

⁶⁾ ? 'mṛitamṛupam AI.

⁷⁾ I., v. eva fehlt A.

⁸⁾ ? caturdhāthalīngān (mit virāma) A., pahāraitudvāyalīngāt (mit virāma) tsam (Platz für ein akshara) vya I., haec quaeque quatuor cum cogitatione repraesentativa evanida (annihilata) ut scivit, Anqu. (p. 424).

nam âtmânam samjvâlya, tat teja âtmacaitanyarûpam balam
 avasṭabhya, guṇair aikyaṃ sampâdya, mahâsthûlam ma-
 hâsûkshme ¹⁾ mahâsûkshmam mahâkârâṇe ca sambrītya, mâ-
 trâbhir otâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalparûpam cintayan graset
 || 3 || tṛitīyaḥ khaṇḍaḥ ||

Eine entsetzlich schwülstige weitere Ausführung der Einheit des âtman mit dem omkâra, und der Art und Weise, wie man derselben theilhaftig zu werden hat.

7. „In diesen (mit dem omkâra identischen âtman) durch Athemeinhalt sich vertiefend, alles dies (was da) hier (ist, aus sich?) entlassend, gänzlich frei von Entfaltung (wisse er sich als) vollständig (eins mit dem All, ipse omnis [res] factus), als universal (omne aequale [par] sciat: ob sâdhârâṇo zu lesen?), aus Unsterblichem bestehend (forma vitae aeternae), als die 4 Formen (des âtman, nämlich sthûla, sûkshma, vija und sâkshin Anqu.) in sich enthaltend, eins mit dem All, als die 4 Eigenschaften (des omkâra, otâ, anujnâtar, anujnâ, avikalpa Anqu.) in sich enthaltend. — 8. Und zwar möge er sich diesen prapava sammt allen seinen Eigenschaften (qualitatibus, parivâra), den mit viermal sieben Formen ²⁾ versehenen, den viergetheilten ³⁾, den von der Wurzel bis zur Spitze ⁴⁾ feurgestaltigen, als im „großen Sitze“ (super *ṛo* infra cordis) befindlich vorstellen: — 9. den siebenformigen, viergetheilten ⁵⁾ a-Laut Brahman nämlich im Nabel, — 10. den s. v. u-Laut Vishṇu im Herzen, — 11. den s. v. m-Laut Rudra zwischen den

¹⁾ fehlt I.

²⁾ nämlich den in 2—5 aufgezählten je vier Lauten, Welten, Veda, Göttern, Götterordnungen, Metren, Feuern.

³⁾ quod quatuor mâtṛa habet.

⁴⁾ mûlâgrau, ein adverbieller Akkusativ? woher aber das Masculinum?

⁵⁾ weil jede More nach 6. die andern vier Moren in sich enthält.

Brauen. — 12. den s. v. viermalsiebenformigen viergetheilten om-Laut¹⁾ Allherrscher am Ende der zwölf (d. i. der in a, u, m in Folge von 6. enthaltenen 12 Moren? inter duo supercilia [et medium] cerebri Anqu.), — 13. den s. v.²⁾ viermalsiebenformigen viergetheilten Wonneseelischen, unsterblich gestaltigen (ganzen) praṇava am Ende der 16 (Moren? in medio cerebri Anqu.) — 14. Darauf vermittelst des in Wonne unsterblichen (ganzen praṇava) jene (einzelnen vier Theile desselben) vierfach anbetend, — ebenso den Brahman, den Viṣṇu, den Rudra, alle drei getheilt sowohl wie ungetheilt, mit Attributen gestaltet, anbetend — sie sodann mit Jubeln (??) trotz vierfacher Theilung als attributlos zusammenfassend —, mit Glanz die drei Leiber (s. oben 1, 4., crassum, subtile, sushupti Anquetil) erfüllend — den in ihnen hausenden âtman entflammend —, jenen Glanz als die geistige Form der Seele bildende Kraft festhaltend — (dadurch die völlige Einheit mit den Eigenschaften (3 guṇa) hervorbringend (omnes qualitates suas cum tribus corporibus suis unum ut effecit) —, das Hochgrobe (Prajâpati Anqu.) im Hochfeinen, das Hochfeine (Hiranyagarbha Anqu.) im Hochursächlichen (dem Absoluten) zusammenfassend —, verschlinge er (absorbeat, den om-gestaltigen âtman), ihn mit Hülfe der (vier) mâtrâ (in seinen vier Stadien) als eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel erkennend.“

¹⁾ resp. etwa „am-Laut“? als Bezeichnung des anusvâra, resp. nâda. Denn hierunter ist nach Anquetil die vierte (halbe) mâtrâ, welche zugleich alle die andern in sich faßt, und daher auch noch als 4×7 formig bezeichnet wird, zu verstehen (während unter dem praṇava in 13 eben der ganze omkāra als solcher gemeint ist).

²⁾ Diese beiden Beiwörter fehlen bei Anquetil, und wohl mit Recht, da sie nur für die einzelnen vier Theile des praṇava, nicht aber für den ganzen praṇava selbst, sich eignen. S. auch die freilich corrupte Lesart von I.

§. 4.

1. taṃ vā etam ātmānam param¹⁾ brahmomkāram²⁾ turīyomkāragravidyotam³⁾ anuṣṭubhā natvā⁴⁾ prasādyom⁵⁾ iti sambrītyā 'ham ity anusamdadhyād | 2. athainam evātmānam param⁶⁾ brahmomkāram⁷⁾ turīyomkāragravidyotam ekādaçātmānam ātmānam nārasinhenā 'nusamdadhyād⁸⁾ | 3. athainam evātmānam param⁹⁾ brahmomkāram turīyomkāragravidyotam¹⁰⁾ praṇavena samci(n)tyā 'nuṣṭubhā saccidānandapûrṇātmānam navātmakam¹¹⁾ saccidānandapûrṇātmānam paramātmānam param¹²⁾ brahma sambhāvya 'ham ity ātmānam ādāya manasā brahmaṇaikikuryād, anuṣṭubhaiva vai- | 4. 'sha¹³⁾ u eva nṛsiṅha, esha hi¹⁴⁾ sarvatra sarvadā sarvātmā, nṛsiṅho¹⁵⁾ 'sau parameçvaro, 'sau hi sarvatra sarvadā sarvātmā san sarvam atti, nṛsiṅha evaisha¹⁶⁾, esha eva turīya | 5. esha hy evogra, esha eva vīra, e. e. mahān, e. e. viṣṇur, e. e. jvalann, e. e. sarvatomukha, e. e. nṛsiṅha, e. e. bhīṣaṇa, e. e. bhadra, e. e. mṛityumṛityur, e. e. namāmy, e. evā'ham | 6. evaṃ¹⁷⁾ yogârûdho brahmaṇy evā 'nuṣṭubham samdadhyāt omkāra iti | 7. tad etau çlokau bhavataḥ:

1) ?? ātmānam paramam I., ānandam paramam A.

2) AI., vgl. oben die Verschmelzung von finalem a mit dem o von ota zu o. 3) so AI., wie eben. 4) nujnātvā I. 5) so AI., wie eben.

6) A., paramam I.

7) brahmo samcāvyā (°hma sambhāvya!) 'ham ity ātmānam ādāghi kāram (ādāyomkāram!) I., wohl eine Deuterologie, aus 3 herübergekommen.

8) nārasinham natvom iti samharann anusam° I. 9) paramam AI.

10) āthanām evātmānam ātmāna paramam brahmomkāra turīyomkārayokāragravidyotam I.

11) sacc. nav. fehlt I., wohl mit Recht. Anquetil's Text wiederholte hier das ekādaçātmānam aus 2., das er hier wie dort durch: quod undecim voces habet, erklärt. 12) paramam I. 13) °bhaiva va esha I.

14) I., esha hi fehlt A. 15) siṅhā I.

16) ? evaikala A., evekala I. 17) eva I.

8. saṁstabhya siṅham¹⁾ svasutân guṇarddhân²⁾, saṁ-
 vojya çriṅgair iṣṣabhasya hatvâ | mâyām³⁾ sphurantīm asa-
 tīm nipīḍya⁴⁾, sambhakshya siṅhena sa esha vīrah ||

9. çriṅgaprotân padâ⁵⁾ sprīṣṭvâ hatvâ tân agrasat sva-
 yam | natvâ 'tha bahudhâ dṛiṣṭvâ nṛsiṅhaḥ svayam
 udbabhâv⁶⁾ iti || 4 || caturthaḥ khaṇḍaḥ ||

Enthielt schon der zweite §. in Absatz 18. (s. ob. p. 137) eine Heranziehung der sektarischen, die nṛsiṅha-Form Vishnu's verherrlichenden anusṭubh-Formel, so wird dieselbe nunmehr in §. 4ff. ein integrierender Theil der Darstellung. Sie dient nämlich als Mittel zur richtigen Erkenntniß⁷⁾ der Einheit des brahman, des omkāra und des Ich (aham), und die elf Worte aus denen sie besteht⁸⁾ gelten sämtlich als das Wesen des daher (in 2.) als elftheilig bezeichneten ātman markirend. In der That sind darunter neun⁹⁾ Wörter, die wirklich diese Absicht haben: wenn aber dasselbe auch von dem verbum finitum namāmi und dem Pronom. aham (zusammen „ich neige mich“) ausgesagt wird¹⁰⁾, so ist dies eben eine reine Spielerei, nach Art der mit den verschiedenen Moren des Lautes om getriebenen dgl. — Zur Bekräftigung und Erklärung der in der Formel vorliegenden Bezeichnung des Alles in sich absorbirenden höchsten

¹⁾ nṛsiṅham I. ²⁾ d. i. guṇa-riddhān. — guṇardvān A.

³⁾ ? Anqu., yasyām AI.

⁴⁾ sphurantīnāsatānīḥpidya I. ⁵⁾ ? tāt apadān I., tāt padān A.

⁶⁾ udvobhavati I., babhu | iti || 4 || A.

⁷⁾ Die Steigerung der drei Abschnitte 1—3 ist mir allerdings im Einzelnen nicht klar. Auch der Text selbst ist ja mehrfach unsicher.

⁸⁾ Bei der Theilung des Akkusativs mahāvishṇu in seine beiden Bestandtheile, wie sie hier und im Folgenden vorgenommen wird, sind es übrigens zwölf Wörter. Im pūrvatāp. aber (2, 4, 5, ob. p. 93) werden ausdrücklich nur elf Wörter (mahāvishṇu nur als ein Wort) anerkannt: ebenso auch hier, eben in Absatz 2. ⁹⁾ resp. zehn, s. eben.

¹⁰⁾ in 6, 2 werden beide sogar, ganz ebenso wie die übrigen Wörter, auch mit dem a privans versehen!

Wesens und der damit sich identisch wissenden Einzelseele als nṛsiṅha, Mann-Löwe, dienen die beiden in 8. 9 aufgeführten doppelsinnigen, mystischen Verse:

8. „Wer da den Löwen (den âtman) feststemmt, so dann die eignen Söhne (die Sinne Anqu.) mit Stricken (den drei Eigenschaften des sattvam, rajas, tamas) gefestigt¹⁾ zusammenkoppelt und mit den Hörnern des Stieres (den Upanishad des Veda Anqu.) durchbohrt, darauf die zuckende, unwahre mâyâ (die Mutter der Sinne Anqu.) niederdrückt, und durch den Löwen verzehren läßt²⁾ — der ist ein Held.“

9. „Er (der âtman) spießte sie (die Sinne Anqu.) auf die Hörner, trat sie mit dem Fulse, tödtete und verschlang sie dann selbst. | (Dem âtman) sich neigend und in mannichfacher Weise ihn erschauend³⁾ ersteht man selbst als Mann-Löwe.“

Da es sich in 9. offenbar um „Hörner“ des Löwen selbst handelt, so wird er wohl auch in 8. unter dem „Stiere“ zu verstehen sein (nicht der Veda, wie Anquetil hier wie dort angiebt): es handelt sich somit um einen stierköpfigen Löwen, oder, da derselbe gleichzeitig auch als „Mann-Löwe“ bezeichnet ist, wohl um einen Löwen mit Menschenantlitz, aber Stierhörnern⁴⁾. Das Menschen-

¹⁾ piddha „gefördert, gedeihend“, muß hier wohl im Sinne von baddha „gefestigt“ verstanden werden.

²⁾ sollte eigentlich sambhakshayya sein, was aber nicht zum Metrum passen würde: da der Löwe übrigens hier sowohl die Allseele, als die Einzelseele, das eigene Selbst, repräsentirt, so läßt sich auch das einfache Verbum als an seinem Platze seiend vertheidigen: τὸν μαῖα τῶν âtma leoni devorandum praebeat Anqu.

³⁾ semper ipso hoc modo sciat, quod, ille âtmaî leo deorsum ferens ego sum.

⁴⁾ wie denn z. B. die Miniaturen in der Hdschr. des Devimâhâtmya das menschliche Antlitz der von der Durgâ bekämpften Dämonen stets mit Stier-

antlitz will freilich zu der Art und Weise der Thätigkeit, die dem nṛsiṅha hier zugewiesen wird, nicht besonders passen: indessen so genau darf man es ja bei all dgl. Symbolen überhaupt nicht nehmen.

§. 5.

1. athaisha evâ 'kâra âptatamârtha âtmany eva nṛsiṅhe brahmaṇi vartata, esha hy evâptatama, esha hi sâkshy, esha hîçvaro, 'taḥ sarvagato, na hidaṃ sarvam ¹⁾, esha hi vyâptatama, idam sarvaṃ yad ayam âtmâ mâyâ-mâtram | 2. esha evogra esha hi vyâptatama ²⁾, esha eva vîra esha hi vy., esha eva mahân esha hi vy., esha eva vishṇur..., e. e. jvalann...³⁾, e. e. sarvatomukha..., e. e. nṛsiṅha..., e. e. bhîṣhaṇa..., e. e. bhadra..., e. e. mṛityumṛityur..., e. e. namâmy..., esha evâ 'ham... | 3. âtmaiva nṛsiṅho devo brahma bhavati ya evaṃ veda, so 'kâmo niḥkâma âptakâma âtmakâmo, na tasya prâṇâ utkrâmanty atraiva samavanīyante, brahmaiva san brahmâ 'pyety |

4. athaisha evo 'kâra ⁴⁾ utkrīṣṭatamârtha âtmany eva nṛsiṅhe brahmaṇi vartate, tasmâd esha satyasvarûpo, na hy anyad asty ⁵⁾ ameyam anâtmaprakâçam esha hi svaprakâço 'saṅgo, 'nyan na vîkshata, âtmato nâ 'nyatra prâptir, âtmamâtram hy etad utkrīṣṭam | 5. esha evogra esha hy evotkrīṣṭa, esha eva vîra esha hy evotkrīṣṭa....

hörnern versehen darstellen, auch da wo der übrige Leib der eines Thieres ist (s. auf der Miniaturentafel im Verz. der Berl. S. H. das Bild zu Devimâh. 3, 27—32).

¹⁾ ?? so AI., praeter id quidquam non est Anqu., es ist somit wohl, s. 7, 5, nirâtmakam hinzuzufügen.

²⁾ so I., īsha hy evâptatama A. (im Folgenden aber wie I.).

³⁾ dieser Absatz fehlt in I.

⁴⁾ d. i. eva ukārah.

⁵⁾ asti A.

wie 2.¹⁾ bis esha evâ 'ham esha hy evotkṛiṣṭas | 6. tasmâd âtmânâṃ evaivaṃ jâniyâd | 7. wie 3. |

8. athaisha eva makâro mahâvibhûtyartha âtmany eva nṛsiṅhe deve pare brahmaṇi vartate, tasmâd ayam alpo²⁾ 'bhinnarûpaḥ³⁾ svaprakâṣo brahmaiva vyâptatama⁴⁾ utkṛiṣṭatama, etad eva brahmâ 'pi sarvajnam mahâmâyam mahâvibhûty | 9. etad evogram⁵⁾ etad dhi mahâvibhûty, e. e. mahad⁶⁾ etad dhi m. . . . wie 2. und 5.⁷⁾ bis etad evâ 'ham etad dhi mahâvibhûti | 10. tasmâd⁸⁾ akârokârâbhyâṃ imam âtmânâṃ âptatamam utkṛiṣṭatamam, cinmâtram sarvadrashâtâraṃ sarvasâkshinâṃ sarvagrâsaṃ sarvapremâspadam, saccidânandamâtram ekarasam, purato⁹⁾ 'smât sarvasmât suvibhâtam anvisbyâ, "ptatamam utkṛiṣṭatamam cinmâtram mahâvibhûtiṃ saccidânandamâtram ekarasam param eva brahma makâreṇa jâniyâd | 11. wie 3.¹⁰⁾ bis apyeti- | 12. 'ti ha prajāpatir uvāca || 5 || pañcamaḥ khaṇḍaḥ ||

Nochmalige überaus schwülstige Identificierung der drei Moren des omkāra, a, u, m, mit dem âtman, und zwar theils mit den durch die (elf resp.) zwölf Worte der nṛsiṅha-Formel markirten Eigenschaften desselben, theils mit sonstigen seine Allheit, Geistigkeit etc. zu schildern bestimmten Beiwörtern, wie sie der Vedânta-Katechismus darbietet (und wie sie in §§. 2. 6. sich in gleicher Weise vor-

¹⁾ so nach Anquetil: in AI. fehlen indessen, durch Fehler des Schreibers, die Absätze für jvalan, sarvatomukha, nṛsiṅha, in I. überdem auch die für vira und vishṇu. ²⁾ ? AI., et quidquam unicum non habet Anqu.

³⁾ 'bhinnâḥ svarûpaḥ I. prima m., et à τῶν âtma figura ejus separata non est. ⁴⁾ ? so I. pr. m., brahmaivâpy âptatama I. sec. m. A.

⁵⁾ etad eva vishṇur I. (!).

⁶⁾ I., mahân A.

⁷⁾ so Anquetil, in A. fehlt aber Alles bis auf bhadam: in I. findet sich vishṇur, jvalat, bhishagāṃ, bhadam, mṛityumṛityur, namāmy, es fehlt aber sarvatomukham und nṛsiṅha.

⁸⁾ so A., °bhûty etasmâd I.

⁹⁾ purato bis ekarasam fehlt I.

¹⁰⁾ nur daß hier vor brahma (nach devaḥ) noch der Zusatz param eva eingefügt ist.

finden. Dazu nach Absolvierung jeder einzelnen More die Verherrlichung dessen, der also weiß: er wird dadurch selbst zum âtman, nṛisīṇha, höchsten brahman, aller Wünsche ledig, alle Wünsche erreicht habend: seine Lebensgeister schwinden ihm nicht, sondern gehen ganz darin auf: (so, lebend schon,) selbst brahman seiend, geht er in das brahman ein. — Der Schlusssatz in 12. „so sprach Prajâpati“ schließt sich an die Einleitungsworte von §. 1 an, und markiert somit die §§. 1–5 als einen zusammengehörigen Abschnitt.

§. 6.

1. te devâ imam âtmânam jnâtum aichânś, tân hâ "surah pâpmâ parijagrâsa, ta aikshanta: hantainam âsuram pâpmânam parijâgrasâmeti¹⁾ | 2. tam evomkârâgravidyotam turîyâturiyam²⁾ âtmânam ugram anugram vîram avîram mahântam amahântam vishṇum avishṇum jvalantam ajvalantam sarvatomukham as. nṛisīṇham an. bhîshaṇam abh. bhadram abh. mṛityumṛityum am. namâmy anamâmy aham anaham nṛisīṇhânushṭubhaiva bubudhire | 3. tebhyo hâ 'sâv âsurah pâpmâ saccidânandaghanam jyotir abhavat | 4. tasmâd apakvakashâyam³⁾ imam evomkârâgravidyotam turîyâturiyam âtmânam nṛisīṇhânushṭubhaiva jâniyât, tasyâ 'hâ "surah⁴⁾ pâpmâ saccidânandaghanam jyotir bhavati | 5. te devâ jyotisha uttîrshavo⁵⁾ dvitîyâd bhayam eva paçyanta imam evomkârâgravidyotam turîyâturiyam âtmânam nṛisīṇhânushṭubhâ 'nvishya prañavenai 'vai 'tasminn eva sthitâś | 6. tebhyas taj

¹⁾ ? conjic., als Imperat. Intensivi: jagrasâma iti A., jagrâsâma iti I.

²⁾ turîyâturiyam A.

³⁾ ? ayapakvaka° A. apakvaka° I. Am liebsten läse ich apañkaka°: in der That sind ja ñka und kva leicht zu verwechseln.

⁴⁾ surâ A.

⁵⁾ jyotisamutitî° A.

jyotir asya sarvasya purataḥ suvibhātam advaitam acintyam aliṅgam svaprakācam ānandaghanam çūnyam abhavat | 7. evaṃvit svaprakācam ¹⁾ param eva brahma bhavati | 8. te devāḥ putraishaṇāyāç ca vittaishaṇāyāç ca ²⁾ lokaishaṇāyāç ca sasādhanebhyo ³⁾ vyutthāya, nirahaṃkārā nirāgārā ⁴⁾ nishparigrahā açikhā ayajnopavitā, andhā bādhirā mugdhāḥ klībā mûkā unmattā iva parivartamānāḥ, çantā dāntā uparatās titikshavaḥ samāhitā, ātmarataya ātmakrīḍā ātmamithunā ātmānandāḥ, praṇavam eva paramam brahmā "tmaprakācam çūnyam ⁵⁾ jānantas tatraiva parisamāptās | 9. tasmād devānām vratam ācarann omkāre pare brahmaṇi paryavasito bhavet, sa ātmanaivātmānam paramam brahma paçyati | 10. tad esha çlokaḥ:

çriṅge ca çriṅgam saṃyojya siṅham çriṅgeshu yojayet |
çriṅgābhyām çriṅgam ābadhya trayo devā upāsata iti || 6 ||
shashṭhaḥ khaṇḍaḥ ||

Auch das Böse ist nur eine Form des ātman und wird vermittelt der einzelnen Theile der nṛsiṅhānusṭubh und des praṇava erkannt als „finalement absorbé dans la lumière divine, où il rentre dans l'unité suprême, tombeau de la dualité“ (d'Eckstein a. a. O. Nov. 1846 p. 480). — Die hier vorliegende Personifikation des Pāpman „Bösen“ als eines āsura ist übrigens eine etwas auffällige Erscheinung: sie erinnert an die buddhistische Vorstellung von dem māra, die man ihrerseits auf Entlehnung aus Persien zurückzuführen versucht hat. Es werden ja indessen auch in den Brāhmaṇa schon verschiedene Wesen als pāpman individualisirt, so der Tod (mrityu) Çāṅkh. Br. 21, 1. Çatap.

¹⁾ ? evaṃcitsvā° I. evaṃ viçva° A.

²⁾ vitt. ca fehlt I.

³⁾ ? samādh° I.

⁴⁾ nirākārā I.

⁵⁾ çūnye A. pr. m.

14, 4, 3, 34, ebenso vṛitra Çat. 6, 2, 2, 19. 9, 5, 2, 4. 13, 4, 1, 13, und nirṛiti Çat. 7, 2, 1, 3—6. 12—15, und auch der pâpman allein erscheint darin mehrfach personificirt als ein böses, den Creaturen nachstellendes, sie ergreifendes Wesen (s. nirastah pâpmâ saha tena yaṁ dvishmaḥ Kâtyây. 2, 1, 23., pâpmâ vâva sa tân asacata Pañcav. 12, 6, 12., tam imam pâpmâ 'vidat Çatap. 12, 7, 1, 10., pâpmâ vâva sa tam agrih-nât Pañcav. 13, 5, 23., yaḥ pâpmanâ gṛibhito bhavati Çat. 12, 7, 2, 12., pâpmânam apajighânsuḥ Ait. Br. 4, 4., apahata-pâpman oft), so dafs, wenn etwa ja überhaupt irgend welche Beziehung zu dem Dualismus des Avesta darin vorliegen sollte, dieselbe wenigstens eine ziemlich alte sein müßte. — Eine Beziehung zu dem Hiranyakaçipu, welcher nach der epischen resp. Purâṇa-Legende von Viṣṇu in der Gestalt des nṛsiṅha getödtet wird, liegt jedenfalls hier nicht vor, wie ja auch im Uebrigen unsere Upan. keine irgend welche Anspielung auf diese Legende enthält.

An buddhistische Anschauungen klingt jedenfalls das übrigens ja auch aus der Maitrâyaṇīyopaniṣad 2, 4 (als Mascul. indef.) bekannte çûnyam in 6. 8. als Namen des brahman nahe an, wie wir denn je auch den entsprechenden, ebenso prägnant buddhistischen Ausdruck nirvâṇa in der Bhagavadgîtâ (2, 72. 5, 24—26. 6, 15) und in Gaudapâda's âgamaçâstra (3, 47 sanirvâṇam, erklärt durch nirvṛittir nirvâṇam kaivalyam, saha nirvâṇena vartate) vorfinden. Beide Ausdrücke sind übrigens auch bei den Buddhisten ursprünglich wohl ebenso wenig wie hier in der rein nihilistischen Bedeutung zu fassen, die man ihnen in der Regel giebt. Das nirvâṇam wird im Dhammapada v. 114 ausdrücklich als amatam padam, der unsterbliche Ort, bezeichnet (vgl. meine Bemerk. zu Dhammap. v. 23,

Zeitschr. d. D. M. G. 14, 37), so daß bei allem Aufhören der Individualität es denn doch auch bei den Buddhisten eben nicht das Nichts ist, in welches sich dieselbe auflöst, verweht, sondern vielmehr gerade das Unsterbliche, Ewige, Absolute ¹⁾, in welches sie eingeht: wie wir ja ähnlich auch oben (pag. 47) in der Tārakop. das Aufgehen in brahman als „Unsterblichkeit“ bezeichnet gesehen haben.

1. „Diese Götter wünschten den Âtman zu erkennen. Da drohte sie der dämonische (âsura) Pāpman zu verschlingen. Sie überlegten sich: „wohlan, wir wollen ihn, den dämonischen Pāpman, zu verschlingen uns anstrengen!“ — 2. Darauf erkannten sie mittelst der (an) nṛisīṅha (gerichteten) anusṭubh den an der Spitze vom omkāra bestrahlten, aus vier Theilen (turiya) und doch wieder nicht aus vier Theilen (sondern theillos) bestehenden Âtman als ugra (gewaltig) und als nicht ugra, als vīra (Held) und als nicht vīra, als mahat (groß) und als nicht m., als viśṇu und als nicht v., als jvalat (flammend) und als nicht jv., als sarvatomukha (allgegenwärtig) und als nicht s., als nṛisīṅha (Mann-Löwe) und als nicht n., als bhīṣaṇa (furchtbar) und als nicht bh., als bhadra (günstig) und als nicht bh., als mṛityumṛityu (Tod des Todes) und als nicht m., als namāmi (!! dignum veneratione Anqu.) und als nicht n., als aham (ich) und als nicht aham. — 3. Da ward

¹⁾ çūnyam bedeutet nicht das Leere als das schlechtweg Inhaltlose, Nichtige (s. Sāṃkhyas. I, 42. 43. 5, 79), sondern nur als das aller merklichen Attribute Entbehrende, nishprapañca Çamkara zu Maitrāy. „affranchi de toute opposition, libre de sat et libre de l'asat, état de choses, qui rappelle le Nirvāna de la Gita, où toute vie distincte se trouve éteinte au sein de l'unité suprême, et pour ainsi dire, soufflée, comme on souffle un flambeau“ d'Eckstein pag. 481. Vgl. Obry's gehaltvolle Schrift: du Nirvāna Bouddhique Paris 1863.

für sie ¹⁾ jener dämonische Pāpman zu rein wesenhaftem, geistigem, wonneseligem Licht. — 4. Drum strebe man vermittelt der nṛsiṅha-anuṣṭubh diesen Schmutz-und-Sündelosen ²⁾, an der Spitze vom omkāra bestrahlten, turīya und nicht turīya seienden ātman zu erkennen: dem (der so weiß) wird der dämonische Pāpman zu rein wesenhaftem, geistigem, wonneseligem Licht. — 5. Jene Götter aber wünschten auch aus diesem Licht herauszukommen, da sie vor dem Zweiten (vor der Dualität) Scheu empfanden. Vermittelt der nṛsiṅha-anuṣṭubh jenen an der Spitze vom omkāra bestrahlten turīya und aturīya seienden ātman gesucht habend, blieben sie mittelst des praṇava (om) eben bei ihm allein stehen. — 6. Da ward ihnen jenes Licht zu dem vor diesem All (seienden,) herrlich strahlenden, zweitlosen, undenkbaren, Attributlosen, von selbst leuchtenden, wonneseligen Leeren (Absoluten, cūṇyam). — 7. Wer also weiß, wird (dadurch selbst) zu dem von selbst leuchtenden, höchsten brahman. — 8. Jene Götter aber, aus dem Verlangen ³⁾ nach Söhnen, nach Reichthum, nach den Welten und aus den Hilfsmitteln dazu ⁴⁾ sich erhebend, ohne Ichgefühl, ohne Behausung, ohne Weib, ohne Haarlocke ⁵⁾, ohne heilige Schnur, nach Art von Blinden, Tauben, Be-

¹⁾ in Folge dieser Zusammenfassung jener Attribute des ātman sammt ihren Gegensätzen, als beide im ātman selbst aufgehend.

²⁾ ich übersetze als ob apaṅkakashāyam dastünde. Anqu. cor cuiusvis, quod, a non visu purus non factus sit, et a concupiscentia et cupiditate et appetitu carnali procul is manserit. Vgl. mṛditakashāya Chāndogyop. 7, 26, 2, kashāyapakti Çamkara zu Vedāntas. p. 1009.

³⁾ Reminiscenz aus Çatap. Br. 14, 6, 4, 1. 7, 2, 26, woselbst statt der Götter die brāhmaṇa genannt sind, die man natürlich auch hier — wie der Verlauf zur Genüge zeigt — darunter zu verstehen hat, nicht die Sinne, wie Anqu. will: vgl. d'Eckstein a. a. O. p. 487.

⁴⁾ ? et e causis quibus hae volitiones simul proveniunt Anqu., man sollte saśādhanābhyah als gemeinschaftliche Apposition für die drei eshaṇā erwarten. ⁵⁾ s. diese Stud. 2, 174. 78., et ṛō kakl rasit Anqu.

thörten, Eunuchen, Stummen, Wahnwitzigen ¹⁾ umherwandelnd, besänftigt, gezähmt, beruhigt, geduldig, gesammelt, am âtman sich erfreuend, mit dem âtman spielend, mit dem âtman sich paarend, im âtman wonnig, den praṇava als das höchste brahman, als das von selbst leuchtende Leere (Absolute) erkennend, darin eben vollständig aufgingen. — 9. Darum, wer dies Gelübde der Götter übt, der geht auf in dem omkāra, dem höchsten brahman: er erschaut durch (seinen eignen) âtman den (allgemeinen) âtman, das höchste brahman. — 10. Dies sagt folgender śloka:

Das Horn verflechtend mit dem Horn, an den Hörnern den Leu'n man pack! | Mit dem Hornpaar das Horn bindend, die drei Götter zu Ruhe komm'n.“ ||

Dies letzte Räthsel möge uns Anqu.'s Erklärung (p. 792) erläutern ²⁾: Djiw âtma cum duobus cornibus, pram âtma sine cornu: haec tria, scilicet particulare cum universali, unum efficere jubetur. Mystica roṁ Nersingheh et trium agentium Brahm, Beshn, Roudr expositio. Seine dem entsprechende Uebersetzung des ersten pāda durch „cornua cum sine cornu unum ut effecit“ setzt übrigens eine andere Lesart, etwa çriṅge (Dual) açriṅgaṁ saṁyojya voraus. — upāsate ist nach ihm in der prägnanten Bedeutung: sine volitione fiant, quietem sumunt, e medio tolluntur zu fassen, als ob udāsate dastünde.

§. 7.

1. devā ha vai prajāpatim abruvan: bhūya eva no bhagavān ³⁾ vijnāpayatv iti, tathety | 2. ajatvāt ajaratvād ⁴⁾

¹⁾ s. Jābālopanishad in diesen Stud. 2, 77.

²⁾ Im Namen nṛsiṅha liegt nach seiner Angabe (p. 434) bereits die Identität der beiden Formen des âtman ausgedrückt, nṛ nämlich bedeutet den jivātman, siṅha den paramātman. ³⁾ bhagavān AI. ⁴⁾ fehlt A.

amaratvād ¹⁾ amṛitatvād abhayatvād açokatvād amohatvād
 anaçanâyatvād apipâsatvād ²⁾ advaitatvâc câ 'kâreṇemam
 âtmânâṃ anvishyo, 'tkriṣṭatvād ³⁾ utpâdakatvād utpravi-
 ṣṭatvād ⁴⁾ utthâpayitṛitvād uddraṣṭitṛitvād utkarṣitvād ut-
 pathacârikatvād ⁵⁾ udbhâsakatvād ⁶⁾ udbhrântakatvād ⁷⁾ ut-
 tirṇavikṛitatvâc cokâreṇa paramaṃ sinham anvishyâ,
 'kâram imam âtmânâṃ ukârapûrvârdham âkriṣhya sinhî-
 kriṭyo, 'ttarârdhena taṃ sinham âkriṣhya mahattvân ma-
 hastvân ⁸⁾ mânatvân muktatvân mahâdevatvân maheçvara-
 tvân mahâsattvân mahâcittvân mahâanandatvân mahâprabhu-
 tvâc ca makârârdhenâ 'nenâ ⁹⁾ 'tmanaikikuryâd | 3. açâ-
 rîro nirindriyo 'praṇo 'tamâḥ saccidânandamâtraḥ sa sva-
 râḍ bhavati ya evaṃ veda |

4. kas tvam ity, aham iti hovâcai, 'vam evedaṃ sar-
 vam, asmâd aham iti sarvâbhidhânam | 5. tasyâ 'dir ayam
 akâraḥ sa eva bhavati ¹⁰⁾, sarvaṃ hy evâ 'yam ¹¹⁾ âtmâ,
 'yaṃ hi ¹²⁾ sarvântaro ¹³⁾, na hidaṃ sarvaṃ nirâtmakam ¹⁴⁾,
 âtmaivedaṃ sarvaṃ, tasmât sarvâtmakenâ 'kâreṇa sarvâ-
 tmakam âtmânâṃ anviched | 6. brahmaivedaṃ sarvaṃ
 sac-cid-ânandarûpam ¹⁵⁾, saccidânandarûpam idaṃ sar-
 vaṃ, sad dhidaṃ sarvaṃ, tat ¹⁶⁾ sad iti, cid dhidaṃ sar-
 vaṃ, kâçate prakâçate ¹⁷⁾ ceti | 7. kiṃ sad itî, 'dam idaṃ ne
 'ty anubhûtir iti, kai 'she 'ti, 'yam ¹⁸⁾ iyaṃ nety avacane-

¹⁾ fehlt I. ²⁾ apipâsatvâd AI. ³⁾ shyodatkri° A.

⁴⁾ tvât pravi° I. ⁵⁾ °câritvâd I.

⁶⁾ ? udgrâsa° I. uddhâsa° A. ⁷⁾ °bhrântatvâd I.

⁸⁾ mahastvân mahattvân mahatvâm I.

⁹⁾ ? so I., makârârdhenâ 'rthenâ A.

¹⁰⁾ ? vergl. 8., bhavati fehlt I., sa eva bhava A., „ist derselbe“ wie der
 vorhin exponirte, et expositio eius memorata facta quod forma τὸ ἄτμα est,
 venit et nomen omnis fit. ¹¹⁾ hy ayam A. ¹²⁾ hi fehlt I.

¹³⁾ °taraṃ I., vgl. Çatap. 14, 6, 4, 1. 5, 1.

¹⁴⁾ quidquam non est quod in eo âtma non sit Anqu., s. 5, 1.

¹⁵⁾ °svarûpam I. ¹⁶⁾ sat A. ¹⁷⁾ ca kâçate kâçate I.

¹⁸⁾ kaishikeyam I.

nai 'vâ 'nubhavann uvâcai, 'vam eva cid-ânandâv¹⁾ apy
avacanenai 'vâ 'nubhavann uvâca, sarvam anyad api, sa
parama ânandas | 8. tasya brahmaṇo nâma brahmeti,
tasyâ 'ntyo 'yam makâraḥ sa eva bhavati, tasmân makâ-
reṇa paramam brahmâ 'vichet, kim idam evam ity, om²⁾
ity evâ "hâ 'vicikitsann | 9. açarîro wie 3. |

10. brahma vâ idam sarvam amṛitavât³⁾ ugratvât
vîratvân mahattvât vishṇutvâj jvalattvât sarvato-
mukhatvân nṛsiṅhatvât bhîṣhaṇatvât bhadratvân
mṛityumṛityutvân namâmitvât ahamtvât iti, satatam
hy etad brahmogratvât vîratvân °ahamtvât⁴⁾ iti | 11. ta-
smâd akâreṇa paramam brahmâ 'nvishya makâreṇa mana-âdy-
avitâram⁵⁾ mana-âdisâkṣiṇam anvichet | 12. sa yadaitat sar-
vam upekshate tadaitat sarvam asmin praviçati, sa yadâ pra-
budhyate tadaitat sarvam asmâd evottishṭhati | 13. sa etat sar-
vam nirûhya pratyûhya sampîḍya samjvâlya⁶⁾ sambhakshya
svâtmânam eshâm dadâty, atyugro 'tivîro 'timahân ativi-
shṇur atijvalann atisarvatomukho 'tinṛsiṅho 'ti-
bhîṣhaṇo 'tibhadro 'timṛityumṛityur atinamâmy
atyaham bhûtvâ sve mahimni sadâ⁷⁾ samâsate⁸⁾ | 14. ta-
smâd enam akârârthena⁹⁾ pareṇa brahmaṇaikîkuryâd ukâ-
reṇâ 'vicikitsann | 15. açarîro wie 3. 9. | 16. tad esha
çlokaḥ:

¹⁾ °dam I.

²⁾ ?? evam ity u A., evam rityu I. Aber Anqu.'s Uebersetzung führt auf die Lesart evam ity om hin: „ist dies so“ so (frugen die Götter) „om (ja!)“ so nur sprach er (Prajâpati) ohne Bedenken. Tum Pradjapat dixit: tempore quo ab aliquo aliquid petunt, quod hoc hoc modo est? si ei illa res certa cognita sit, in responsum dicit, quod Oum: id est, verum et justum est. ³⁾ so I., asṛijatvât A.

⁴⁾ in I. ausführlich aufgeführt, in A. dagegen steht: viratvân mahattvât punaḥ (!) ahamtvât.

⁵⁾ d. i. mana-âdi-avitâram (Accus. von avitar). A. hat °âghavi°.

⁶⁾ samjv. fehlt I. ⁷⁾ so I., sapadâ A.

⁸⁾ Vâs nach der ersten Klasse. ⁹⁾ ekârthena I.

çṛiṅgam çṛiṅgārdham ākṛishya çṛiṅgeṇā 'nena yojayet |
 çṛiṅgam enam pare çṛiṅge tam anenā 'pi yojayed iti || 7 ||
 sapta mahā khaṇḍaḥ ||

Dieser §. zerfällt in drei Abschnitte, die je von einander durch einen gleichlautenden Schlufssatz (3. 9. 15.), der die Verheißungen für den der betreffenden Lehren Kundigen enthält (er wird „ledig des Leibes, der Sinne, des Hauches, der Finsternis, rein aus Wesenheit, Geistigkeit, Wonne bestehend, von eignem Lichte strahlend“), geschieden sind. Die beiden ersten Abschnitte (1. 2. und 4—8.) erscheinen als ein erneuter Dialog zwischen prajāpati und den ihn um Belehrung bittenden Göttern, und zwar führt der erste derselben (2.) allerlei mit *a*, *u*, *m* beginnende Eigenschaften des ātman auf, um damit die entsprechenden drei Moren des mit dem ātman identischen omkāra zu verherrlichen. Der zweite Abschnitt (4—8.) handelt von den Wörtern aham (Ich) und brahman (Allgeist), deren (je doppeltes) *a* und resp. *m* dieselben Eigenschaften, wie die gleichen eben besprochenen Moren des omkāra repräsentiren, somit zu dem Suchen des allseelischen ātman, resp. des höchsten brahman geeignet sind. Die drei hauptsächlichsten Eigenschaften des brahman, Wesenheit, Geistigkeit, Wonneseeligkeit werden dabei (in 7.) in folgender höchst eigenthümlicher Weise erörtert ¹⁾:

7. „Was ist das Wesenhafte“? so (frugen die Götter). „Die Erkenntnis (Wahrnehmung), daß dies (ist), dies nicht ist ²⁾“. — „Wie aber ist diese (Erkenntnis)“? „dies (ist

¹⁾ kurios ist auch was d'Eckstein a. a. O. pag. 570—74 hieraus gemacht hat.

²⁾ intellectus quod in eo hoc et illud non sit.

sie), dies (ist sie) nicht“, so durch Nichtsagen allein sie darstellend sagte er ¹⁾ sie (ihnen). — Ganz ebenso sagte er ihnen auch die Geistigkeit und die Woneseligkeit, durch Nichtsagen allein sie darstellend. Ebenso auch alles Andere. Dies ist die höchste Wonne.“

Nun, das nennt man wenigstens sich billig abfinden! Ganz die gleiche Erklärungsweise finden wir im zwölften Verse ²⁾ des dem Çamkara zugeschriebenen Dakṣiṇāmūrti-stotra (Chambers 794 p, 1) wieder: citraṃ vaṭataror mūle vṛiddhāḥ ṣiṣyā, gurur yuvā | guros tu maunaṃ vyākhyānaṃ ṣiṣyās tu chinnaśaṃṣayāḥ ||, was bei Ballantyne (the first three chapters of Genesis, Benares 1860 p. LXVI) durch: „the masters explanation was his silence, and the doubts of the pupils were removed“ übersetzt ist.

Der dritte Abschnitt (10—14.) handelt von der Einheit des aham und des brahman und greift resp. wieder auf die (elf resp.) zwölf Wörter der nṛsiṅha-Formel zurück, dieselben zunächst (in 10.) als ebenso viele Eigenschaften des brahman bezeichnend. — 11. „Wenn man nun — heisst es dann weiter — mit dem *a* (von aham) das höchste brahman gesucht hat, strebe man sodann mit dem *m* (von brahman) den Schützer und Zeugen des manas und der übrigen Sinne (den aham) zu finden. — 12. Wenn derselbe auf dieses All nicht achtet ³⁾, geht dasselbe in ihn ein:

¹⁾ Pradjapat, ut oculum texit, silens factus et responsum non dedit, id est, तौ vadj dan status est, qui dici non potest.

²⁾ derselbe ist übrigens wohl nur eine sekundäre Zuthat, da er in einem andern Metrum abgefaßt ist, und in Rāmatīrtha's Commentar (Chambers 175) nicht erklärt wird. Auch die Bombayer Ausgabe des stotra kennt ihn nicht (hat nur 10 Verse).

³⁾ Vikṣ + upa in der Bedeutung: übersehen, tempore quo hic ātma versus hunc mundum tendens non fiat.

wenn er erwacht, geht es aus ihm hervor¹⁾. — 13. (Darauf) nachdem er dieses All herausgezogen, dränge er es wieder zurück, presse es zusammen, zünde es an, verzehre es und gebe (darauf wieder) sich selbst ihnen²⁾ hin. Ueber alle die in der nṛsiṅha-Formel aufgeführten Eigenschaften erhaben seiend, ruht er beständig in seiner eignen Majestät. — 14. Darum vereinige er ihn (den âtman?) mittelst des a (des omkāra) mit dem höchsten brahman, mittelst des u über alle Zweifel erhoben.“

Den Schluß macht ein mystisches Spiel, nach Art des den vorigen §. beschließenden Verses, in welchem die drei Moren des omkāra als Hörner bezeichnet, und ihre gegenseitige Verflechtung geschildert ist: cornu (a) versus latus dimidiati cornu (mim) ut attraxit (homo), cum hoc cornu unum efficiat: et hoc cornu, quod cum cornu alio (vau d. i. u) unum efficiat et illud cornu (a) cum hoc cornu (vau, = u) unum faciat: dazu die Note (pag. 794) cui quidem junctioni, propria cui libet litterae virtus communicatur: unde Brahm ipse, Ens supremum exsurgit.

§. 8.

1. atha turīyeṇo | 2. 'taç³⁾) ca protaç ca hy ayam âtmâ siṅho⁴⁾), 'smiṇ idam hi sarvam, ayam hi sarvâtmâ, 'yam hi sarvam evo 'to⁵⁾), 'dvayo hy ayam âtmai 'ka⁶⁾

¹⁾ d. i. doch wohl: das Wachen des âtman, der Allseele, bedingt die Existenz des Alls: sobald er schläft, unthätig ist, ruht das All unentwickelt in seinem Schooße: s. Manu I, 52 ff., vgl. unten 9, 9.

²⁾ woher der Plural? offenbar ist das All gemeint. Es handelt sich hier wohl eben um die in steter Folge sich wiederholenden Weltzerstörungen und Welterschöpfungen, s. oben 2, 9. 3, 5: et usque ad tempus quod vult ut servatum fecit, post tempus praedeterminatum hoc omne ut surgere fecit, et omnes actiones cessare fecit et omne in invicem allisit et urere fecit et omne ut comedit, se ipsum his immiscet. ³⁾ d. i. oṇa otaç.

⁴⁾ leo quod omne deorsum fert.

⁵⁾ d. i. eva oto, et quidquid existit, omne is est, et stamen subtemen omnis is est. ⁶⁾ âtmâ eka A., âtmaikalya I.

evā 'vikalpo, na hi vastu sad ¹⁾, ayam hy ota eva sadghano
'yaṃ cidghana ānandaghana ekaraso ²⁾ 'vyavahāryaḥ kena
canā 'dvitiya | 3. otaḥ ca protaḥ caisha omkāra, evaṃ
naivam iti prīṣṭha om ity evā ³⁾ "ha, vāg vā omkāro, vāg
evedam sarvam, na hy aḥabdam ive 'hā 'sti | 4. cinmayo hy
ayam omkāraḥ cinmayam idam sarvam | 5. tasmāt ⁴⁾ pa-
rameṣvara evai 'kam eva tad bhavaty, etad ⁵⁾ amṛitam abha-
yam etad brahmā, 'bhayaṃ vai brahmā, 'bhayaṃ hi vai
brahma bhavati ya evaṃ vedeti rahasyam |

6. anujñātā hy ayam ātmai, 'sha hy ⁶⁾ asya sar-
vasya svātmānam anujñāti, na hi 'dam sarvaṃ svata āt-
mavan ⁷⁾, na hy ayam oto nā 'nujñātā 'saṅgatvād ⁸⁾ avikā-
ritvād asattvād | 7. anujñātā hy ayam omkāra, om iti
hy anujñāti, vāg vā omkāro vāg evedam sarvam anujñā-
nāti | 8. cinmayo hy ayam omkāraḥ, cid 'dhī 'dam sar-
vaṃ nirātmakam ātmasāt karoti ⁹⁾ | 9. wie 5. |

10. anujñaikaraso hy ayam ātmā, prajñānaghana

¹⁾ vas tud I., Anqu. hic omnis mundus, quod visus fiat, existentiam non habet. Das Seiende ist nicht wirklich, wesentlich (vastu, sondern nur eine Form des ātman).

²⁾ omni loco uno modo (unius naturae, aequalis), Anqu. p. 440.

³⁾ tempore quo ab aliquo aliquid petunt, quod, hoc modo existit? si (hoc modo) existit, is in responsum, Oum dicit: et si petit, quod, hoc modo non est? si non est, etiam is in responsum ejus, Oum dicit. — Om ist ja ursprünglich nichts weiter als die Bejahungs- und Bekräftigungs-Interjektion ām, s. diese Stud. 2, 188.

⁴⁾ quapropter omnis mundus cum domino magno mundi unum fiat: tempore quo mundus cum d. m. m. unum fit, illo tempore sine cessatione et sine timore est.

⁵⁾ atad A., etad bis bhavati fehlt hier in I., steht aber daselbst in 9. und 18. ⁶⁾ ātmā e hy A., ātmā esha hy I.

⁷⁾ sarvam ātmavan I., haec omnia animantia a se ipsis vitam non habent.

⁸⁾ oto nujñāsaṃga ° I., oto nānujñānāsap ° A., „und doch ist er eigentlich weder ota noch anujñātā“, propterea quod is cum aliqua re se non immiscet: quandoquidem ei ṛō mutatum (esse) non est, et secundum non habet, se ipsum cui det?

⁹⁾ et hic mundus, quod scientiam et animam non habet, ille ātmaḥ quod forma scientiae est hunc mundum ingreditur et scientiam dat.

evâ 'yam asmât ¹⁾) sarvasmât purataḥ suvibhâto, 'taç ²⁾) cid-ghana eva, na hy ayam oto nâ 'nujnâtâ, 'tmâ ³⁾) hîdam sarvaṃ sad ⁴⁾) evâ | 11. 'nujnaikaraso hy ayam om-kâra, om iti hy evâ 'nujânâti, vâg vâ omkâro, vâg eva hy anujânâti ⁵⁾) | 12. cinmayo hy ayam omkâraç, cid eva hy anujnâ ⁶⁾) | 13. wie 5. |

14. avikalpo hy ayam âtmâ 'dvitīyatvād | 15. avikalpo hy ayam omkâro 'dvitīyatvād eva, cinmayo hy ayam omkâras | 16. tasmât parameçvara evaikam eva tad bhavaty ⁷⁾), avikalpo nâ 'vikalpo ⁸⁾) 'pi, nâ 'tra kâcana bhidâ 'sti, nai 'vâ 'tra kâcana bhidâ 'sty, atra bhidâm iva man-yamânaḥ çatadhâ sahasradhâ vâ ⁹⁾) bhinno mṛityor mṛityum âpnoti | 17. tad etad advayaṃ svaprakâçam mahânandam âtmai 'vai, 'tad amṛitam abhayam etad brahmâ, 'bhayaṃ vai wie 5. || 8 || aṣṭamaḥ khaṇḍaḥ ||

Dies Capitel enthält in vier Abschnitten eine Darstellung der oben in 2, 8—12 (s. 9, 33) der vierten More des omkâra zugetheilten Eigenschaften: ota eingewebt (in das All als stamen subtemen), anujnâtâ einwilligend, d. i. sich dem All hingebend donum faciens se ipsum, anujnai-karasa allein aus Bejahung (? Erkenntniß) bestehend forma scientiae et unius modi, avikalpa ohne Wechsel ⁷⁾). Und zwar werden dieselben hier als in gleicher Weise, wenn auch nur scheinbar, dem âtman zukommend, resp. in Ver-

¹⁾ yam hy asmât I.

²⁾ na kaç I.

³⁾ âtmâ I., tmyam A.

⁴⁾ so I., sarvaṃ asad A., et a τῷ filum esse immunis est et a τῷ donum facere se ipsum, ex ipso hoc respectu quod in hoc gradu quidquid est et praeter τὸν âtma res alia existens non est.

⁵⁾ jatuhyanâti I.

⁶⁾ et Oum forma scientiae est, et τὸ approbatum facere quamlibet rem etiam e scientia est. ⁷⁾ çvaraṇavekam eva tad bhavaty I.

⁸⁾ nâvikalpo fehlt I., et in hoc gradu âtmâ ullum vinculum non habet et causam vinculi non habet. ⁹⁾ fehlt A.

bindung mit dessen Einheit, Zweitlosigkeit, Allheit erörtert, und dadurch die Einheit Beider, des omkāra (resp. der damit wieder, wie mit dem All, identischen vāc) und des ātman erhärtet. — Jeder Abschnitt schließt mit der gleichlautenden, nur das letzte Mal noch weiter ausgeführten¹⁾ Verheißung, daß der, der also wisse, dadurch eo ipso die Einheit mit dem ewigen, aller Furcht entrückten brahman erreiche: und wird resp. die betreffende Lehre je am Ende stets als rahasyam, Geheimniß (secretum maxime tegendum) bezeichnet. — Da d'Eckstein's Analyse a. a. O. p. 576 den Inhalt im Wesentlichen richtig darstellt, so möge sie hier ihre Stelle finden. „Le Verbe (om nämlich) est ce fil qui a composé la trame de l'univers. Il est la grande affirmation des êtres, le Oui de l'univers²⁾. . . . Le Verbe est le principe de la parole; tout est parole, car tout a nom. . . . Le monde est par lui-même inanimé; mais le créateur se communique à l'univers en sa qualité d'ordonnateur systématique et scientifique, d'anujnâtri; le Verbe qui lui est identique, révélant cette qualité, vivifie ainsi le monde. Il est la science substantielle, il est l'anujnâ; il est aussi la félicité, la suprême joie de l'univers; il est celui en lequel le monde se spiritualise; il réside sous la forme de l'inévoluable ou de l'avikalpa dans l'unité du système de l'univers.“

§. 9.

1. devâ ha vai prajāpatim abruvann: imam eva no³⁾
bhagavann omkāram ātmānam upadiçeti, tathe 'ty | 2.

¹⁾ dieselbe ist nämlich daselbst zugleich auch mit einer Drohung gegen den verbunden, welcher nicht die absolute Einheit des omkāra und des ātman erkennt: „100 fach, 1000 fach gespalten verfällt er dem Tod des Todes“ d. i. wiederholtem Todesschrecken.

²⁾ „Ausdruck der ewigen Position“ Ac. Vorles. p. 152.

³⁾ so IE., imam evo A.

upadrashtā 'numantaisha âtmâ sinhaç cidrûpa evâ, 'vikâro
 hy upalabdhâ sarvatra, na hy asti ¹⁾) dvaitasiddhir, âtmaiva
 siddho 'dvitīyo, mâyayâ hy anyad iva, sa vâ esha âtmâ
 para evai, 'sha eva ²⁾) sarvaṃ, tathâ hi prâjnaiḥ sai 'shâ
 'vidyâ jagat sarvaṃ, âtmâ paramâtmaiva, svaprakâṣo 'py,
 avijnânatvâj ³⁾), jânann eva hy atra na vijânâty anubhûter |
 3. mâyâ ca tamorûpâ ⁴⁾) 'nubhûtes, tad etaj jaḍam mohâ-
 tmakam anantaṃ tucham idaṃ rūpam, asyâ 'sya vyañjikâ
 nityanivṛittâ ⁵⁾), 'pi mûḍhair ⁶⁾) âtmaiva ⁷⁾) drishtâ ⁸⁾), 'sya ⁹⁾)
 sattvaṃ asattvaṃ ca darçayati siddhatvâ-'siddhatvâbhyâṃ
 svatantrâ-'svatantratvena | 4. sai 'shâ vaṭavījasâmānyâd
 aneka vaṭaçaḥ ¹⁰⁾) ekaiva, tad yathâ vaṭavījasâmānyam ¹¹⁾)
 ekam anekân ¹²⁾) svâ-'vyatiriktân vaṭân svavījân ¹³⁾) utpâdya
 tatra-tatra pûrṇaṃ saṃtishṭhaty, evam evaishâ mâyâ svâ-
 'vyatiriktâni paripûrṇâni kshetrâni darçayitvâ jīveçâv âbhâ-
 sena karoti, mâyâ câ 'vidyâ ca svayam eva bhavati ¹⁴⁾) | 5. sai
 'shâ citrâ ¹⁵⁾) sudṛiḍhâ bahvaṅkurâ svayaṃ guṇabhinnâ 'nku-
 reshv api guṇabhinnâ ¹⁶⁾) sarvatra brahma-vishṇu-çivarû-
 piṇi ¹⁷⁾) caitanyadiptâ | 6. tasmâd âtmana eva traividhyaṃ
 sarvatra yonitvaṃ apy, abhimantâ jīvo niyante 'çvaraḥ sar-
 vâhammâni ¹⁸⁾) hiraṇyagarbhas trirûpa ¹⁹⁾) iṣvaravad vyakta-
 caitanyaḥ | 7. sarvago hy esha ²⁰⁾) iṣvaraḥ kriyâjnânâtmâ
 sarvaṃ sarvamayaṃ, sarve jīvāḥ sarvamayaḥ ²¹⁾) sarvâva-

¹⁾ so A., nâsti I. ²⁾ ?? °shaiva I., °shaivai A.

³⁾ avishayajnâ° I. ⁴⁾ tâmsâmûpâ I. ⁵⁾ ttyâ I.

⁶⁾ rūḍhair I. ⁷⁾ âtmaivam A. ⁸⁾ drishtvâ I. ⁹⁾ syâ A.

¹⁰⁾ ? bijamānyavad anekâ° A., vijasâmānyam eka° I.

¹¹⁾ so AI.: es ist wohl bloß °vijam zu lesen? ¹²⁾ anekât AI.

¹³⁾ °ktâd vaṭât svabi° A. ¹⁴⁾ karoti I. ¹⁵⁾ 'vidyâ I.

¹⁶⁾ °resvashi guṇâbhinnâ I. ¹⁷⁾ çiva bis jīvo ni[ya]ntâ fehlt I.

¹⁸⁾ sarvârham° I. ¹⁹⁾ °rbhaḥ svarûpa I.

²⁰⁾ hy esha bis virâjampde[vaṭâḥ] fehlt I.

²¹⁾ Anquetil's Uebersetzung (p. 447) ist hier sehr diffus, und enthält u. A. einen Vergleich des âtman und der jīvās mit dem Meer und dessen undae.

sthâsu tathâ 'py alpâḥ | 8. sa vâ esha¹⁾ bhûtânî 'ndriyâṇi
virâjaṃ devatâḥ²⁾ koçâṇç ca sṛiṣṭvâ praviçyâ³⁾ 'mûḍho
mûḍha iva vyavaharann âste mâyayaiva | 9. tasmâd advaya
evâ 'yam âtmâ sanmâtro nityaḥ çuddho buddhaḥ satyo
mukto nirañjano vibhur⁴⁾ advaya⁵⁾ ânandaḥ⁶⁾ paraḥ pra-
tyag-ekarasaḥ pramâṇair etair avagataḥ | 10. sattâmâtram⁷⁾
hîdaṃ sarvaṃ sad eva⁸⁾, purastâtsiddhaṃ hi brahma⁹⁾,
na hy atra kiṃcanâ 'nubhûyate, nâ 'vidyâ 'nubbavâ, 'tmani¹⁰⁾
svaprakâçe sarvasâkshiny avikriye 'dvaye paçyate 'hâ 'pi
sanmâtram, asad anyat, satyaṃ hîtham purastâd ayoni svâ-
tmastham ânandacidghanam¹¹⁾, siddhaṃ hy asiddhaṃ, tad
vishṇur içâno brahmâ, 'nyad api sarvaṃ, sarvagaṃ
sarvaṃ | 11. ata eva çuddho 'bâhyasvarûpo¹²⁾ buddhaḥ
sukhasvarûpa¹³⁾ âtmâ, na hy etan nirâtmakam api câ 'sty,
'tmâ¹⁴⁾ purato hi siddho, na hîdaṃ sarvaṃ kadâcid, âtmâ
hi svamahimastho¹⁵⁾ nirapeksha eka eva sâkshî svaprakâ-
çaḥ | 12. kiṃ tan nityam âtmâ¹⁶⁾?, 'tra hy eva na vici-
kitsyam, etad dhîdaṃ sarvaṃ sâdhayati, drashtâ drashtuḥ
sâkshy avikriyaḥ siddho niravadyo, bâhyântaravikshaṇât su-
vispashtas, tamasaḥ purastâd bhûta | 13. esha¹⁷⁾ drishto
'drishto veti, drishto 'vyavahâryo 'py alpo nâ 'lpâḥ sâkshy
aviçesho 'nanyo¹⁸⁾ 'sukhaduḥkho 'dvayaḥ paramâtmâ sar-
vajno 'nanto 'bhinno 'dvayaḥ¹⁹⁾ sarvadâ samvittir mâyayâ

¹⁾ so Mahîdhara zu Vs. 31, 5 (âtharvaṇottaratâpanîye), und Anqu. —
sarvâpye A., was auf sarvâpy eva fûhrt. ²⁾ virâjan de° A.

³⁾ Mahîdhara hat statt praviçyâ bis mâyayaiva blos: 'tra pravishṭa iva
viharati ⁴⁾ viramjano prabhur I. ⁵⁾ zum zweiten Male!

⁶⁾ âtmânandaḥ A. ⁷⁾ satvâmâtrâ I. ⁸⁾ sate I.

⁹⁾ bra A. (ohne hma). ¹⁰⁾ tmani bis asad anya[t fehlt I.

¹¹⁾ âdâyacyidryita I. ¹²⁾ °svadhaḥ rūpo I.

¹³⁾ sukarûpa I., sukarûpasvarûpa A.

¹⁴⁾ ?? avinyânâtmâ A., apijâtâ I.

¹⁵⁾ svayamahimnastho I., svamahimnastho A.

¹⁶⁾ ? so I., âtmano A., nitya hy ayam âtmâ E.

¹⁷⁾ nâmlich bhûtaḥ esha. AI. haben bhûtaisha. ¹⁸⁾ so I., nânyo AE.

¹⁹⁾ zum zweiten Male!

samvittiḥ¹⁾ svaprakāṣo | 14. yūyam eva dṛiṣṭaḥ, kim adva-
yena?, dvitīyam eva na, yūyam eva²⁾ | 15. brūhy eva
bhagavann iti te devā ūcur, yūyam eva, dṛiṣyate cen nā
'tmajno³⁾, 'saṅgo hy ayam ātmā 'to yūyam eva svapra-
kāṣā⁴⁾, idaṃ hi sat-samvinmayatvād⁵⁾ yūyam eva | 16.⁶⁾
neti hocur, hantā 'saṅgā vayam⁷⁾ iti hocuḥ, katham paṣ-
yantīti⁸⁾ hovāca, na⁹⁾ vayam¹⁰⁾ vidma iti hocus, tato yū-
yam eva svaprakāṣā¹¹⁾ iti hovāca, yac ca sat-samvinmayā¹²⁾,
etan hi purastāt suvibhātam avyavahāryam evā 'dvayam |
17. jñāto va esha¹³⁾?, jñāto veditāviditāt para iti hocuḥ |
18. sa hovāca, tad vā etad brahmā 'dvayam bṛihattvān,
nityam cūddham buddham¹⁴⁾ muktaṃ satyaṃ sūkṣhmam
paripūrṇam advayaṃ¹⁵⁾ sadānandaṃ cinmātram ātmaivā
'vyavahāryam kena cana | 19. tad etad ātmānam om ity
apaṇyantaḥ paṇyata, tad etat satyaṃ, ātmā brahmaiva¹⁶⁾,
brahmātmaiva¹⁷⁾, 'tra hy eva na vicikitsyam ity | 20. om
satyaṃ tad etat paṇḍitā eva¹⁸⁾ paṇyanty, etad dhy aṣab-
dam¹⁹⁾ asparṇam arūpam arasam agandham avaktavyam²⁰⁾
anādātavyam agantavyam avisarjayitavyam anānandayita-

¹⁾ ? A. hat blos: sarvadā samvitat: I. hat: sarvadā samvitti māyayā
sā samvitti, und E. giebt: sarvadā samvittir māyayānām (!) samvittiḥ. Anqu.
semper figura scientiae est, et etiam sic lumen est, quod, à τῷ μαίᾳ lumen
eius absconditum non fiat.

²⁾ in I. wird hier: dṛiṣṭaḥ? kim adv. dv. eva nochmals aufgeführt.

³⁾ ?? nātmajñā I., nātmajñāra E.

⁴⁾ °kāṣā AI. Anqu., °kāṣā E.

⁵⁾ ? so A., samcinma° I., san-tchin-mayatvāt, hi E.

⁶⁾ Vgl. die lange Exposition, die d'Eckstein (Dec. 1836 p. 583—5.
Juill. 1837 p. 28—31) aus diesen paar Worten entnommen hat.

⁷⁾ hantāsaṅgāvam E.

⁸⁾ so AE., paṇyanti I.

⁹⁾ na fehlt I.

¹⁰⁾ vayo E.

¹¹⁾ kāṣā A.

¹²⁾ ? conjicio, na ca sat samvinmayā A., na ca samcinmayā I., ha vā
satsantchinmayā E.

¹³⁾ ?? vaisha AI., vaishye E.

¹⁴⁾ nityam nochmals nach buddham in A.

¹⁵⁾ zum zweiten Male!

¹⁶⁾ tmā brahmaiva fehlt I.

¹⁷⁾ so EI., A. hat blos nochmals brahmaiva.

¹⁸⁾ so E., evam A., esha I.

¹⁹⁾ paṇyante tachadvyaṣabdam I.

²⁰⁾ avyakt° I.

vyam¹⁾, amantavyam aboddhavyam anahamkartavyam aceta-
 yitavyam, aprāṇayitavyam²⁾ anapāṇayitavyam avyāṇayita-
 vyam anudāṇayitavyam asamāṇayitavyam, anindriyam³⁾ avi-
 shayam akaraṇam alakṣaṇam⁴⁾ asaṅgam aguṇam avikriyam
 avyapadeṣyam, asattvam arajaskam atamaskam, amāyam
 apy, aupanishadam eva, suvibhātam sakṛidvibhātam pu-
 rato 'smāt sarvasmāt suvibhātam advayam⁵⁾, paçyatā, 'ham
 saḥ so 'ham iti | 21. sa hovāca: kim esha dṛiṣṭo 'dṛiṣṭo
 veti?, dṛiṣṭo viditāviditāt para iti hocuḥ | 22. kvaisha⁶⁾?,
 katham iti te⁷⁾ hocuḥ | 23. kiṃ tena?, na kiṃcaneti ho-
 cur⁸⁾ | 24. yūyam āçcaryarūpā iti, na cety | 25. āho:
 'm⁹⁾ ity anujānīdhvam, brūtainam iti | 26. jñāto?, jñātaç
 ceti hocur, na caivam iti¹⁰⁾ | 27. brūtai 'vai 'nam¹¹⁾ āt-
 masiddham iti hovāca | 28. paçyāma eva bhagavan, na ca
 vayam paçyāmo, naiva vayam vaktum çaknumo, namas te
 bhagavan prasīdeti hocur | 29.¹²⁾ na bhetavyam pṛiçhateti
 hovāca | 30. saishā¹³⁾ 'nujnety, esha evātmēti hovāca | 31.
 te hocur namas tubhyam vayam ta itī | 32. 'ti ha prajā-
 patir devān anuçaçāsā 'nuçaçāseti | 33. tad esha çlokaḥ:

¹⁾ dies Wort fehlt in A.

²⁾ dies Wort und die folgenden vier Wörter fehlen in A.

³⁾ atindriyam I. ⁴⁾ ? akaraṇam al° I., akaraṇapral° A.

⁵⁾ So AL. d'Eckstein dagegen (1837 Juillet p. 36) hat: adjapam und faßt die folgenden Worte als paçyatām haṃsa(h): „le cygne est contemplé dans la prière involontaire et à peine audible“. Ähnlich Anquetil pag. 452: illud lumen vos, in τῷ ἡὺς etiam, quod adjpa nomen habet — id est in τῷ respirare omnia animantia sine libertate (naturaliter) fluens est (cursum habent, vivunt) — . . . videatis. Ein Wortspiel mit haṃsa ist offenbar auch im Texte bezweckt: adjpa dagegen scheint mir eine unglückliche Lesart: d'Eckstein versteht darunter (pag. 35): „cette prière involontaire de la créature, qui éclate dans la respiration de l'être physique, et plus profondément encore, dans celle de l'être sensible“!

⁶⁾ kvaishā E. ⁷⁾ fehlt AE. ⁸⁾ hocur bis ceti in 26. fehlt in I'

⁹⁾ d. i. āha om.

¹⁰⁾ ? blos na vai A., na caimam iti I., na caivam iti hocur E.

¹¹⁾ so I., brūteivam A., brūtoṃ cainam E.

¹²⁾ die beiden Absätze 29. 30. bis te hocur in 31. fehlen in I.

¹³⁾ ? so E., hy eshā A.

otam otena jānīyād anujnâtâram itaram ¹⁾ | anujnâm
advayaṃ labdhvâ ²⁾ upadrashṭâram âvrajed ity, upadrash-
ṭâram âvrajed iti || 9 || navamaḥ khaṇḍaḥ ³⁾ ||

Belehrung der deva durch prajāpati über das Verhält-
niss der mâyâ zum âtman, über das Wesen und die Ei-
genschaften des letzteren ⁴⁾, über seine Einheit mit dem
brahman, seine universelle Allheit, und resp. seine aller Defi-
nition spottende Absolutheit. Eine grofsartige, obschon
höchst diffuse und logischer Schärfe entbehrende Darstel-
lung. — Die Spielereien mit dem omkāra und seinen drei
resp. vier Moren, sowie die Beziehung auf die nṛsiṅha-
Formel, sind in diesem §., bis auf eine allgemeine Verwei-
sung darauf gleich im Eingange und den darauf sich zu-
rückbeziehenden Schlufstheil, ganz bei Seite gelassen, und
beschäftigt er sich rein mit philosophischer Deduktion.

1. „Die Götter sprachen zu Prajâpati: „Herr! lehre
uns diesen omkāra, den âtman“. „So sei's“ sprach er. —
2. Dieser âtman ist der Zuschauende, Bejahende, löwen-
artig (alles in sich Absorbirende), nur geistige Gestalt Ha-
bende (forma scientiae): denn er ist unwandelbar (existen-
tiam apparentem non habet), (alles) wahrnehmend, überall.
Nicht giebt es die Möglichkeit einer Dualität. Der âtman
allein ist vollendet, zweitlos. Nur durch die mâyâ er-
scheint (er) gleichsam (als) ein Anderes. Er aber, dieser
âtman, ist der Höchste, er ist Alles. So wird denn durch
die Weisen die ganze Welt als eine Unwahrheit (avidyâ)
erkannt, der âtman als der paramâtman selbst. Von selbst

¹⁾ ? otaram A., otarâm I.

²⁾ Hiatus.

³⁾ Schlufsunterschrift in A., ity âtharvaṇīyaṇṛsiṅhottaratāpanīyopaniṣat,
in I. ity âtharvaṇīyottara °.

⁴⁾ vgl. die in Çamkara's Comm. zum brahmasūtra pag. 34 angeführten
verschiedenen Erklärungen des Wortes âtman.

leuchtend auch ist er, in Folge seiner Unerkennbarkeit: denn auch der Kennende kann ihn nicht durch Wahrnehmung erkennen. — 3. Die *mâyâ* aber ist eine Gestalt der Finsternis (non scientiae), durch Wahrnehmung (zu erkennen?). Alles dieses Starre, Bethörungsvolle, Unendliche, Oede¹⁾ ist diese (ihre) Gestalt: sie ist dies und das zur Erscheinung bringend²⁾, beständig vergehend. Nur die Thoren erschauen sie als *âtman*. Sie bringt (aber nur) zur Erscheinung seine Wesenheit und Nicht-Wesenheit³⁾, in Gemeinschaft mit seiner Vollendung und Nicht-Vollendung, seiner Freiheit und seiner Gebundenheit. — 4. Sie ist nach Art eines Feigenkernes⁴⁾ obschon nur eins doch die Potenz zu vielen Feigenbäumen. Wie nämlich ein einziges Feigenkörnchen viele ganz gleichartige und selbst wieder Saamen enthaltende Feigenbäume hervorbringt, in ihnen allen voll haftend, ganz ebenso bringt auch die *mâyâ* von ihr selbst ununterscheidbare, (von ihr) erfüllte Felder (Gegenstände) zur Erscheinung, und bringt so dem Anscheine nach zweierlei, individuelles Leben (den *jīva*) und den Herrn (die allgemeine Weltseele), hervor, während sie doch selbst nur *mâyâ* (Täuschung) und *avidyâ* (Unwissenheit, Unwahrheit) ist. — 5. Sie ist eben mannichfach, fest gebunden (*multum firmiter constrictus*), viele Sprossen treibend, selbst nach den (drei) *guṇa* (Qualitäten, *tamas*, *rajas*, *sattvam*) geschieden, und auch in ihren Sprossen überall danach geschieden, in den Gestalten des *Brahman*, *Vishṇu* und

¹⁾ *tucham*, vgl. *Rik* 10, 129, 3 *tuchyénābhv āpihitam yád āsit*.

²⁾ ? *asyā 'sya vyañjikā*, et *τὰ absurda et non existentia apparere facit*.

³⁾ *existentia non existentia ostendit; τὸ existens non existens ostendit, et τὸ non existens existens*.

⁴⁾ Eine Anspielung hierauf s. in *Rāmatāp.* 1, 15.

Çiva¹⁾ erscheinend, geistdurchleuchtet. — 6. Aus jenem âtman allein aber stammt diese Dreitheiligkeit. Ueberall ist er die Quelle. Als jīva (Einzelseele) ist er verlangend, als īçvara (Herr) bändigend, als hiranyagarbha das All als Ich erkennend, in (allen) drei Gestalten²⁾ Herrähnlich, klarer Geist. — 7. Denn er ist allgegenwärtiger Herr, Seele (jedes) Thuns und Wissens, Alles, aus dem All bestehend. (So sind auch) alle jīva (Einzelseelen) aus (ihm) dem All bestehend, in allen Lagen, wenn auch noch so klein. — 8. Er wahrlich jener (âtman) entläßt aus sich und durchdringt alle Elemente, Sinne, die virāj (die demiurgische Entstrahlung, *figuram totius mundi* Anqu.), die Götter, die koça (Gebäuse des Körpers): obwohl unverwirrt bleibt er (dann in ihnen) wie ein Verwirrter schaltend (*operationes mundi facit*), nur mittelst der mâyâ. — 9. Darum ist dieser âtman zweitlos, einziges³⁾ Wesen (*existens absolute solus*), beständig, rein, erwacht (*scientia pura*)⁴⁾ wahrhaft, frei, ohne Schminke (ohne Falsch), mächtig, zweitlos(!), höchste Wonne, immer wieder (beständig) eines und desselben Wesens. Dies sind die Kennzeichen, durch

¹⁾ und zwar entspricht nach Anquetil Brahman dem *rajas*, Vishṇu dem *sattvam*, Çiva dem *tamas*, eine Vertheilung, die mit dem Vishṇu-sektarischen Charakter dieser Upanishad in Einklang steht und sich in der That auch in der *Maitrāyaṇīyop.* ebenso vorfindet (s. oben p. 57.), während doch sonst dem Vishṇu stets die *rajas*-Stufe zugetheilt zu werden pflegt.

²⁾ vgl. die Dreitheilung bei Rāmānuja in *īçvara*, *cit* und *acit*, s. *Sarvadarçanasamgraha* p. 46.

³⁾ so ist *sanmātra* hier und in 10., ebenso wie *sattāmātra* in 10., *cinmātra* in 18., wohl zu fassen: vgl. *granthamātra*, einzige Handschrift, diese Stud. 5, 159 (anders 448).

⁴⁾ über dieses Epitheton, freilich nicht als des âtman, sondern als der wahrhaft Weisen, s. diese Stud. I, 435. *Sāṃkhyas.* I, 45. Die Vedānta-Lehre hat aber *nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvaḥ* als Namen des âtman direkt in ihren Catechismus aufgenommen, s. *Çaṅkara* zu Vedāntasūtra p. 60 und Verz. d. B. S. II. 626. 633: s. auch *Sāṃkhyas.* I, 19. — Wenn nach den oben in 7, 12 vorliegenden Angaben das Wachsein des âtman nur ein anderer Ausdruck für seine Entfaltung als Weltall ist, so liegt dabei eine von der hiesigen ganz verschiedene Auffassung zu Grunde.

die er markirt wird. — 10. Denn dieses Alles, was ist, ist eine einzige Wesenheit. Denn es ist das vor allem Andern vollendete brahman. Nicht kann darin irgend etwas wahrgenommen werden, (auch) die avidyā (Unwissenheit, Unwahrheit) ist nicht wahrnehmbar(?). In dem von selbst leuchtenden âtman, dem Zeugen des Alls, dem Wandellosen, Zweitlosen schauet hier die einzige Wesenheit! Alles Andere ist nicht wesenhaft. (Dies brahman aber) ist wahrhaft, wirklich, vor allem Andern, ohne Ursprung, in sich selbst stehend, rein Wonne und Geist. Denn es ist das Vollendete und das nicht-Vollendete. Es ist Viṣṇu¹⁾, Îçâna, Brahman, und auch alles Andere, alles durchdringend, das All selbst. — 11. Daher ist der âtman rein, von innerlicher²⁾ eigener Gestalt (*figurae eius cessatio non est*), erwacht (sowohl, als) die Gestalt glücklicher Ruhe tragend (*et figura eius lumen est et is figura quietis est*). Nicht giebt es hier irgend etwas, worin der âtman nicht wäre. Denn der âtman ist vor allem Andern vollendet, nicht war dieses All irgend je (vor ihm). Der âtman ruht in seiner eignen Gröfse, unabhängig, als alleiniger, von selbst leuchtender Zeuge.

12³⁾. „Ist der âtman wohl ein Beständiges⁴⁾“? — Darüber ist kein Zweifel zu hegen: denn er bringt alles

¹⁾ Viṣṇu steht hier voran, während oben in 5., ebenso wie 3, 3. 9. 14 in der sonst gewöhnlichen Weise an zweiter Stelle.

²⁾ abâhya, eigentlich: nicht äußerlich.

³⁾ Während bisher Prajâpati direkt docirte, besteht der nunmehr folgende Theil dieses Capitels aus einem Dialog zwischen ihm und den Göttern, wobei bald er sie examinirt, bald sie ihn um Aufklärung befragen. Ich versehe fortan die Fragen resp. Antworten der Götter mit Anführungszeichen, lasse dagegen die Worte des Prajâpati ohne dergl. Marke.

⁴⁾ Anqu. (p. 448) *fundi aridi, quod sine anima est, cum τῶν âtma quam relationem habent?* — Dies paßt aber nicht zu unserm Text, setzt eine andere Lesart voraus.

dieses zur Vollendung. Er ist der Sehende in dem der sieht, der wandellose Zeuge, vollendet, aller Mängel baar, durch Erschauen des Aeußeren und des Inneren deutlich klar, vor aller Finsterniß geworden (a non scientia superius).“

13. Ist er. (Ihr nun) sichtbar oder nicht? — „Wir sehen ihn, obschon er unbegreifbar ist. Er ist klein und nicht klein, Zeuge, unterschiedlos, ohne ein Anderes, ohne Freude und Schmerz, zweitlos, höchster âtman, alles wissend, unendlich, ungetheilt, zweitlos(!), beständig (mit sich) im Einverständniß, mit der mâyâ im Einverständniß¹⁾, von selbst leuchtend.“

14. Ihr selbst seid der, den Ihr seht. Wie sollte er sonst zweitlos sein? Es giebt eben nichts Zweites. Ihr selbst (seid er).

15. „Erkläre uns dies, Herr“ sprachen die Götter. — Ihr selbst (seid er). Wenn von Jemand (noch etwas Anderes außer dem âtman) gesehen wird, der ist noch nicht âtman-kundig²⁾. Denn dieser âtman ist ohne Anhang (sine simili et alium non habet), darum seid Ihr selbst von selbst Leuchtende: denn Ihr selbst seid dies, weil ihr aus Wesenheit und Bewußtsein besteht.

16. „Nein“ sprachen sie: „Holla! wir ohne Anhang!“ sprachen sie³⁾. — Wie sieht man (ihn) denn, frug er. — „Wir wissen nicht“ sagten sie. — Drum eben seid Ihr von

¹⁾ diese Worte sind wohl eine Glosse zu samvittiḥ, womit wohl die immer gleichmäßige, keinem Wechsel oder Zweifel unterworfenene Einsicht des âtman in sich selbst gemeint ist, sein Selbstbewußtsein also.

²⁾ si praeter τὸν âtma rem alias videtis, vos τὸν âtma scientes non estis, Anqu. (p. 450).

³⁾ Sie können den Gedanken noch nicht recht fassen. Anqu.: si nos, ipse cum nobis ipsis, lumen essemus, sine simili essemus.

selbst leuchtend¹⁾, und weil Ihr aus Wesenheit und Bewußtsein besteht: denn diese Beiden (Wesen und Bewußtsein) sind das vor allem Andern Hoherleuchtete, Unbegreifliche, Zweitlose.

17. Kennt Ihr ihn nun? — „Wir kennen ihn: er ist höher als das Gewußte und Nichtgewußte“ sprachen sie.

18. Er sprach. Dies fürwahr ist das Zweitlose, brahman (hehr, genannt) von seiner Hehrheit, beständig, rein, erwacht, frei, wahr, fein, voll, zweitlos (!), stete Wonne, einziger Geist²⁾, der âtman selbst, unbegreifbar durch irgend wen. — 10. Dies erschauet als den âtman, vermittelst des om, nichts (anderes) sehend. Dies ist das Wahre. Der âtman ist das brahman, das brahman ist der âtman³⁾. Daran ist nicht zu zweifeln. — 20. Om, wahr ist es. Dies erschauen nur die Weisen⁴⁾. Denn es ist nicht durch Laut (Gehör), nicht durch Berührung (Gefühl) zu erfassen, noch durch Gestalt, Geschmack, Geruch, Rede, noch (mit den Händen) zu greifen, noch (mit den Füßen) zu betreten, nicht mit Entleerung noch mit Wollust zu erfassen, nicht mit dem Herzen, noch der Einsicht, noch dem Ichgefühl, noch dem Denken zu begreifen⁵⁾, nicht durch (die fünf Winde des Körpers) prâṇa, apâna, vyâna, udâna, samâna zu erreichen, den Sinnen entrückt, jenseit des Bereiches (der Sinnlichkeit), ohne Organe, ohne Merkmale, ohne Anhang, ohne Qualitäten, ohne Wandel, nicht darstellbar (in

¹⁾ hoc quantum ipsi scivistis, quod, nos nescimus, ipsum hoc scientia est; et scientia lumen est, proinde vos, ipsi cum vobis ipsis, lumen estis. — Die höchste Weisheit ist zu wissen, daß man nichts weiß.

²⁾ oder: reiner Geist?

³⁾ das heißt: Gott ist Seele, die Seele ist Gott.

⁴⁾ weise ist, der dies erschaut.

⁵⁾ dies sind die vier antahkaraṇa, die Çamkara zu Māṇḍūkyaop. (Roer p. 341) aufführt: s. Rāmottaratâp. 5, 5 (14) und Ānandavāna zu ib. 3, 4.

significationem non intrat), weder mit sattvam noch mit rajas noch mit tamas behaftet, auch der mâyâ entrückt, durch die Upanishad allein erkennbar, hocheleuchtet, auf einmal (beständig) leuchtend, vor diesem All hocheleuchtet, zweitlos. Schauet! ich bin er (der âtman), er bin ich ¹⁾).

21. Er sprach: ist er Euch nun sichtbar oder nicht? — „Wir sehen ihn: er ist höher als das Gewufste und Nichtgewufste“ sprachen sie.

22 ²⁾. Wo ist er? — „Wie (meinst Du dies)?“ sprachen sie.

23. Was ist durch ihn? (ex eo quid acquisitum est? besser wäre: was ist ohne ihn?) — „Nicht irgend etwas“ (ab eo quidquam non provenit) sprachen sie.

24. Ihr seid von wundersamer Gestalt (vos mirum ostendens estis: bene invenistis). — „Doch nicht!“ (nos admirandi non sumus, tu admirandus es).

25. Da sagte er: om ³⁾, damit (mit dem Wort om) mögt Ihr zustimmen. Sprecht ihn (den Laut om).

26. Kennt Ihr ihn nun? — „Wir kennen ihn“ sprachen sie: „aber nicht so (gut, wie Du ihn kennst Anqu.).“

27. Sprecht ihn nur, den mit dem âtman vollendeten (rursus τὸ Oum dicatis, quod âtma firmus (stabilis) ipsum hoc est)! So sprach er.

28. „Wir sehen (ihn) wohl, o Herr! aber wir sehen

¹⁾ vergl. hamsaḥ so 'ham, jivâtmane namaḥ in der Râmapûjâçaraṇi f. 20 a, und s. Râmottaratâp. 3, 9.

²⁾ die folgenden Absätze sind so elliptisch abgefaßt, daß es schwer fällt ihren Sinn und Zusammenhang sicher zu erfassen. Das Hauptgewicht dabei ist wohl auf die Identificirung des âtman mit dem Om-Laute fallend. — d'Eckstein's phantastisch schwungvoller Commentar hiezu a. a. O. 1837 Juillet p. 36—45 ist eben leider etwas zu bombastisch.

³⁾ vos, to Oum ut dixeritis, approbatum faciatis, quod, nos admirandi sumus: et τὸ Oum locuti sitis (vere Oum pronunciaveritis).

(ihn) auch nicht, noch vermögen wir (ihn, den âtman?) zu sagen. Verneigung Dir, o Herr! sei uns gnädig "sprachen sie.

29. Fürchtet Euch nicht, fragt nur! So sprach er.

30. „(Wo ist) diese jene (von Dir vorhin besprochene) Bejahung (? scientia pura)?“ — Dieser âtman selbst ist es (quidquid existit âtma est, et scientia pura est). — So sprach er.

31. Da sprachen sie: „wir diese (so von Dir Belehrten bringen) Dir Verneigung (dar)“.

32. In dieser Weise belehrte Prajâpati die Götter.

33¹⁾. Hieher (gehört) folgender çloka:

„Den eingewebten (Stand des âtman) erkenne man mittelst des eingewebten (Standes des omkâra), den (zur Emanation?) einwilligenden als den zweiten, | die Bejahung, resp. den Zweitlosen (als dritten Stand erlangt habend), gehe man ein zu dem Zuschauer (als viertem).“

Berlin, Anfang März 1865.

A. W.

Ueber die im Jahre 1864 in Indien neu aufgefundenen Sanskritwerke.

1. Aus einem Briefe von H. Kern, Benares 23. April 1864.

Ich habe einen Theil der Gargasamhitâ aufgefunden. Es findet sich darin ein Abschnitt: Yugapurâṇa, welcher eine Art Prophetie enthält über die vier Weltalter, resp. eine Art Geschichte von Indien im letzten Weltalter. Das

¹⁾ Da 32. mit einer Wiederholung des letzten Wortes schließt, so ist ersichtlich, daß 33. eine sekundäre Zuthat ist, und die Upanishad ursprünglich mit 32. zu Ende ging. — Ueber die vier Zustände des vierten Fußes des âtman resp. des omkâra s. oben 2, 8. 12. 8, 1—15: der vierte Stand heißt hier nicht wie dort avikalpa, sondern upadrashtar.

Merkwürdigste ist die Thatsache, daß die Griechen, die yavanâ yuddhadurmadâh, im Madhyadeça geherrscht haben. Zwistigkeiten unter ihnen selbst veranlaßten ihren Rückzug. Nach den Yavana verheerte der blut- und geld-durstige Çaka-Fürst das Land. Was weiter erzählt wird, ist interessant genug, doch die Hdschr. sehr verdorben. Es erhellt daraus, daß die Âgniveçya eine Dynastie bildeten. Der letzte Fürst, von dem mit Namen gesprochen wird, ist Agnimitra, der Sohn Pushya's (sonst Pushyamitra). Darauf folgt eine Schilderung von dem traurigen Zustande Indiens. Das Buch spricht immer von Pushpapura (Pâtaliputra), das damals die Hauptstadt Hindostans gewesen zu sein scheint. Ich vermute, daß die Samhitâ nicht lange nach Agnimitra verfaßt sei, ungefähr 100 v. Chr. Die Bauddha werden mit großer Feindseligkeit erwähnt.

2. Aus Martin Haug's Bericht über seine Reise in Gujarat, im Dec. 1863. Jan. Febr. 1864.

Of Sanscrit books I saw (in Broach) a very valuable collection of almost all the books belonging to the Atharvaveda more complete than any one I heard of in Europe or saw in the Dekkhan. It not only contained the Samhitâ, Pada and Brâhmaṇam, but its Âraṇyaka jyotisham (calendar; this little book is quite different from the Atharvaveda Nakshatrakalpa), Anukramaṇi with comm., the Kauçika sūtra with comm., some of which have never been heard of in Europe. The owner, an A. V. Brahman, could not be prevailed upon to part with any of them, nor would he allow me to have even copies taken, save under payment of an enormous sum. He was even unwilling to show me the books, and it was only owing to the urgent request of the Deputy Collector that I was permitted to have a glance at them.

From Broach I went to Ahmedabad. I acquired there a good many Vedic books which form part of the Sâma-veda and had several opportunities of hearing the Sâma verses chanted. . . The most valuable mspt. I procured is the so called Madhyama Kâṇḍa of the Maitrâyaṇi-

Çakhâ of the Yajur-Veda. The whole work, in three Kāṇḍas is extant, but no copy of it ever reached Europe for aught to know. It is a mixture of Saṃhitâ and Brâhmaṇa just as the Taitt. S. It is accented and pretty correct (saṃvat 1646). — Another rare book, purchased at Ahmedabad, is the Mānavaçrautasûtra: the copy is in very good condition, but incomplete. A complete one I lately received from some other place. — . . . I was permitted to cast a glance on an old copy of Sâyaṇa's comm. on the Rik-Saṃhitâ: it is quite complete and bears date saṃvat 1526 (AD. 1467) [sic]. If we consider that Sâyaṇa lived towards the end of the 14th century it is not unlikely that it was transcribed from the original as it proceeded from Sâyaṇa's pen. Of what great advantage might this mspt. have been to Max Müller! The oldest complete mspt. he could use is dated between saṃvat 1747—1760 and is consequently 220—233 years younger. — I could not pay much attention to the Jain books, which are forthcoming in great numbers at Ahmedabad and its environs. The books in the possession of the Hon. Premabhoy Hemabhoy are for the most part very old (from 300 to 500 years). The original sacred text is always in Mâgadhî, the comm. on it frequently in Sanscrit. I hope to enquire more fully into this literature of which so many splendid collections are said to exist in Gujarat and the Karnatick, on some future occasion.

In the first half of February I left Ahmedabad for Baroda, where Chintaman Shastri had already made successful enquiries after Vedic mss. Several copyists were appointed: the number of mss. is so large that the copying must go on for five or six months more. Some of the books acquired there were unknown altogether: as for instance the Vaitânasûtra (çrautas.) of the Atharvaveda, the Vaitânaprâyaçcittasûtra, the Maitrâyaṇiya-Mānavagrihyas. with comm., the vaikhânasasçrautas., the Bharadvâjaçrautas., the Nighaṇṭu (glossary) to the Ath. S. The latter forms part of the 72 pariçishtas to

the A. V., of which there is an incomplete copy at Berlin. The copy which I acquired is complete, has an index, and appears to be at any rate more correct than the codex at Berlin [in welchem die Nighaṇṭu gerade ganz fehlt]. — I obtained a great number of the so called smṛitis, or collections of laws and caste usages as preserved by different Brahmanical families. I may instance the Baudhâyana, Âpastamba, Bṛihaspati, Prajâpati, Çâtâtapa-Smṛitis as not commonly known. On questioning the owner of all these rare and valuable mss., whence he obtained them, I was answered that they were all brought from Telingana, and originally written in Telugu characters. I was, moreover, informed that in the Telugu country, as well as in other parts of the Madras presidency, are up to this day more Vedic books, along with their comm., and many other old works of Sanscrit literature extant, than in any other part of India: but they are as a rule never written in Devanâgarî (Balbodh) but in the different kinds of the Dravidian characters.

3. Aus Georg Bühler's Bericht in Benfey's Orient und Occident 3, 181 (Ueber seinen so wichtigen Fund der Grammatik des Çâkaṭâyana s. ibid. und 2, 691—706).

Ich habe eine Anzahl neuer grihyasûtra, z. B. des Hiranyakeçi (Taitt. Veda) mit dem Comm. des Mâtridatta, sowie eine Menge smṛiti, unter denen ich die Gautamiyâ Mitâksharâ, den Comm. des Haradatta zu Gautama's dharmaçâstra, Viṣṇu mit dem Comm. des Nandapaṇḍita, Âpastambadharmasûtra und Baudhâyana in zwei Recensionen nennen will. Ehegestern erhielt ich eine Copie des so oft gesuchten Âryabhaṭṭa, welche alle die bei Utpala citirten Stellen des Werkes enthält.

4. Aus einem Briefe von R. Rost. London, Jan. 1865.

In Malabar hat ein Freund von mir kürzlich eine alte gute Hdschr. des Âpastambadharmasûtra mit dem Comm. des Haradattamiçra erworben, und hat Aussicht auf das Râvaṇabhâshya zum Sâma V. und das Paiçâcabhâshya zum schwarzen Y. V., sowie auf das vollständige Devî-Bhâgavata.

Ueber Haug's Aitareya-Brâhmaṇa ¹⁾).

1.

Native Opinion (Bombay, 1864, Febr. 28 und March 6
pagg. 99—101 und pagg. 110—112).

First Notice.

It is satisfactory to know, that while Europeans have got so many things which excite our admiration and which we are tempted to adopt, we possess one at least which seems to be very attractive to them in India and which they have consequently adopted here, and that is, — our love of ease and pleasure. It is indeed wonderful that while so many good and valuable periodicals are conducted in England and so many books of real worth published every week, the Englishmen and other Europeans of this Presidency should not be able to manage a single periodical, or write one book at least in a decade of years. The

¹⁾ The Aitareya Brâhmaṇam of the Rîgveda, containing the Earliest Speculations of the Brahmins on the meaning of the Sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the Rites of the Vedic Religion. Edited, translated and explained by Martin Haug, Ph. D., Superintendent of Sanscrit Studies in the Poona College, etc. etc. Vol. I, pagg. IX. 80. 215. VI. Sanscrit Text, with Preface, introductory Essay, and a map of the Sacrificial compound at the Soma Sacrifice; and Vol. II, pagg. VII. 537: Translation with notes. Published by the Director of Public Instruction in behalf of Government. Bombay, Govt. Central Book Depôt. London, Trübner & Co. 60 Paternoster Row. 1868. 14 Thlr.

late Rev. Philip Anderson of Colaba was a remarkable exception. He wrote a good History of the English in Western India, and his connection with the late Bombay Quarterly Review is well known. The Review, like its projector, died an untimely death, for want of contributors. Perhaps, the reason may be that Englishmen here have too much to do to be able to devote their attention to Literature; but the number of really hard working men like Mr. Ellis is infinitesimal; and even in their case the examples of Sir George Cornewall Lewis and Mr. Gladstone forbid us to make any great allowance. But the Professors of our colleges can by no means plead this excuse; for the greatest amount of work they have is about two hours a-day, and their vacations extend over about four months in the year. On this account, and on account of the circumstance, that their profession is literary, the public has a right to expect good books from them. But they also have disappointed us. The only exception amongst them is Dr. Haug. His Essays on the Parsi Religion have now been for about two years before the public, and this Edition and Translation of the Aitareya Brâhmaṇa is his second work.

The style of the Aitareya Brâhmaṇa is generally simple. But it can by no means be concluded that a translation of it is therefore an easy matter. There is indeed a very great difficulty, and such a difficulty as European scholars in Europe cannot master. To understand the Brâhmaṇa, a general knowledge of the complicated sacrificial ritual of the Brahmans is necessary. A large number of sacrificial terms occur in the book which without such a knowledge, are liable to be totally misunderstood. There is, no doubt,

Sâyana's excellent commentary, in which most of these terms are explained, and several of the sacrificial processes minutely described; but the great scholiast presupposes some knowledge of the ritual in his reader, and thus even with the help of his valuable work, a great deal in the original remains indistinct and obscure. Dr. Haug's residence in India therefore, gave him great advantage in this respect. He had recourse to one or two Çrotriyas who had officiated as priests at some of the sacrifices which sometimes, though now very rarely, take place on the banks of the Kṛishṇa. They gave him a good deal of original information; and one of them performed a model sacrifice in his presence in a secluded part of his bungalo. We congratulate the Doctor on the success which thus attended his endeavours. It is indeed very difficult for a European to procure information on this most holy art. A Brahman breaking its secret to a Mlecha commits a horrible and inextinguishable offence against religion. But the greediness of the Deccani Brahmans is more than a match for their bigotry and superstition, and the offers of Dr. Haug were probably too tempting to be resisted.

With the information thus obtained and with Sâyana's Commentary, the sacrificial sūtras and the prayogas or manuals of priests, the translation of the Brâhmaṇa was a matter of comparative ease. Dr. Haug, however, must have worked very hard before he was able to perform the task he had undertaken. The translation, upon the whole is well executed, as might be expected. Copious notes illustrative of the Text are given. They are chiefly based upon oral information and the prayogas, and now and then upon the Sūtras of Âçvalâyana and Hiranyakeçin and the

Kaushîtaki and Tâṇḍya Brâhmanas. No ordinary degree of perseverance must have been required to collect and bring together this mass of information. The Germans are known to be patient scholars, and Dr. Haug seems to be a favorable specimen of their class.

A knowledge of sacrifices and of the technical terms of the art is essential for the correct interpretation of a large number of hymns in the Ṛigveda, and of nearly the whole of the Yajush Sanhitâ. It is indispensable for the accurate understanding of the work of the mîmâṃsâ divines and useful to a student of several schools of philosophy. Dr. Haug, therefore, has rendered material service to the students of Sanscrit literature, especially in Europe, and is therefore entitled to their thanks.

But great as are the merits of this book, it has many blemishes. These we should gladly pass over, were it not a duty we owe to the public and to the cause of Sanscrit learning to point them out. The edition of the Sanscrit text seems to have been hastily gone through. The punctuation is in many places wrong and calculated more to bewilder than help a reader. The editor, in the corrigenda states that the first 60 pages were reprinted, and that the stopping from page 61 to 96 is not „quite correct“. But even in the reprinted pages and those which follow p. 96, the punctuation, in a number of places is wrong, though such errors are fewer in the former portion than in the latter. We will give a few instances:

Page 55 line 20. kiṃ sa yajamânasya pâpabhadram âdriyeteti ha smâha. yo 'sya hotâ syâd iti. Properly, the full stop ought to be placed after this last iti, and even if it cannot be marked there on account of the saṃdhi of

the i of ti with the a of the following atra there ought not be a full point after smâha. For, the meaning is, „What, can he who is his Hotar, do any good or evil to him? So they (he) ask“. It is clear that the relative yaḥ is connected with the correlative saḥ. By placing a full stop after smâha, the relative clause is separated from the correlative, which ought not to be. On referring to the translation, we find that Dr. Haug has construed the passage as he has pointed it. But the particle iti in Sanscrit cuts off the connection of the clause at the end of which it is placed, with what follows. The clause yo 'sya hotâ syâd iti, therefore, has no connection with the following but with the preceding. Besides, it will be necessary to understand the correlative saḥ in the next sentence, while if it be taken with the preceding there is no such need. And Sâyaṇa understands the passage as we take it. His words are: asya yajamânasya yo hotâ syât sa tasya pâpabhadraṃ kim âdriyeta. And there is no doubt that that is the sense of the passage.

Then follows in the text: atraivainaṃ yathâ kâmayeta. tathâ kuryâd yaṃ kâmayeta. prâṇenainaṃ vyavardhayâniti etc. Both these full points are wrongly placed. The first ought to come after kuryâd, and if it cannot be printed, omitted altogether; and the second ought to be totally dropped. The translation, however in this case, is correct, but the text being badly pointed, is apt to confuse a learner.

Page 97, line 9. atha yâḥ samâpayishyâmaḥ. saṃvatsaram ity âsata etc. A full point is here placed between the verb samâpayishyâmaḥ and its accusative saṃvatsaram, which, of course, is wrong.

Page 107, line 11. tad yad iheha vo bandhutâ nara ity ârbhavam. prathame 'hani çaṁsati etc. Here it is clear that ârbhavam is the accusative governed by the verb çaṁsati; there ought not to be a full point therefore after ârbhavam.

Page 106, line 3. agnir vai devatâ; prathamam ahar vahati; — a semicolon separating the verb from its nominative! There are several such errors but in the 36 pages between 61 and 96 the stopping is positively bad.

Then there are errors of another sort, which are also calculated to mislead a reader. The Sanscrit Mss., our readers know, are written without leaving a space between two successive words. This no doubt, renders their understanding difficult to a beginner. Dr. Haug has, in his edition, separated the words, but in several places the division is wrong and therefore apt to bewilder a reader. Some of these errors are corrected in the corrigenda, but there are others which are not noticed. We will cite a few instances:

Page 31, last line. sa medhena naḥ paçunesṣṭam asat kevalena naḥ paçunesṣṭam asat iti. Here the first word ought to be: samedhena, that is, with the medha or sacrificial quality. For the story there mentioned is that the sacrificial quality fled from animals and took refuge in the earth. Consequently, the things produced from the earth, such as rice, are offered in the form of puroḍaça along with the animal, in order that the deficiency of the animal in the sacrificial quality may be made up.

Page 61, line 9. çastvâ 'caturakshareṇa. It ought to be: çastvâ caturakshareṇa.

Page 62, line 19. yajnâ yajniya, being the name of

a sâman, the first part ought not to be separated from the second.

Page 66, line 15. sa somapîthân karoti. It ought to be: sasomapîthân karoti.

Page 68, line 4. tena prati ca na samavadata. It ought to be: te na prati cana samavadata.

Page 118, line 9. tad yathâ yatham ṛitvija ṛituyâjân yajanti. The first yathâ ought to be joined to the other.

Errors of this kind considerably impair the value of the edition before us. The third and a part of the fourth Pañcikâ abound with them.

We will now proceed to examine the translation. We are sorry our limits do not allow of a full discussion of its merits. Though it is, on the whole, well executed, there are unfortunately too many inaccuracies and errors to render it trustworthy throughout. We can give but a few examples.

Page 57, line 23 (Text). asau vâva vâv ṛitavaḥ shaḥ etam eva tad ṛitushv âdadhâty ṛitushu pratishṭhâpayati. Dr. Haug's translation of this passage is as follows:

(Page 168, lines 6—10, Transl.) „The part vau of the formula vashaṭ means the six seasons. By repeating the vashaṭkâra, the Hotar places the sacrificer in the seasons, gives him a footing in them“.

This makes no sense. Because the part vau means the seasons, therefore he places the sacrificer in the seasons is no good reasoning even according to the standard of the Aitareya Brâhmaṇa. Besides, a little above, it is said that the part shaṭ means the seasons and the reason is that the seasons are six and shaṭ in common language means six. Vau, therefore, cannot mean the seasons here.

And immediately after this the author of the Brâhmaṇa says: „As he does to the gods, so the gods do to him“. There must be something, then, in what precedes which is construed by the author as being done by him (the Hotar) to the gods; otherwise, that observation would be out of place. The true sense then is: asau i. e. that, meaning the sun, is vau and ṛitus (seasons) are shaṭ; therefore (by joining the two in the word vaushaṭ) he places the sun in the seasons, gives him a firm footing in them. The connection of the observation which follows with this is clear. He (Hotar) gives the god sun a firm footing among the seasons; therefore the god sun will do a similar thing to him; i. e. give him a firm footing here in this world throughout the seasons. In Dr. Haug's translation the world asau is left out altogether, shaṭ he takes to be the word in common language which means six, while it is here meant to be the latter part of vaushaṭ and makes it an adjective of ṛitavaḥ. Sâyaṇa takes the passage as we do, and since the translator makes no mention of his dissenting from the commentator in this case, he must have been under the impression that Sâyaṇa and he agreed. But the commentator explains it differently, whence it is clear that the Doctor did not read Sâyaṇa's explanation carefully. It is thus: tanmantrapâthenaitam eva vauçabdâbbidheyam âdityam shaṭçabdâbbidheyeshv ṛitushv âdadhâti. i. e. by repeating that mantra (vaushaṭ) he places that i. e. sun who is meant by vau in the seasons which are meant by shaṭ. That the word asau or esha, that, refers very frequently to the sun is clear from several passages of the Brâhmaṇa itself (see particularly 3, 44 and 1, 30).

In the translation of the tale about the bringing of

Soma from the heavenly world by gâyatṛī, a formula is given which ought to be repeated by one who wishes safe passage to a friend going on a journey. That formula, according to Dr. Haug is *pra câ câ*. The original (page 69, line 21—22, Text) is: *tâm devâḥ sarveṇa svastyayanenâ 'nvamantrayanta preti ceti ceti. etad vai sarvaṃ svastyayanam yat preti ceti ceti*. Dr. Haug's statement is in the last degree unsatisfactory. Sâyana's explanation is decidedly better and very probably true. He says: *ko 'sau mantra iti. praçabda eko mantraḥ âçabdo dvitīyo mantraḥ tadubhayadarçanârtham itiçabdadvayam. ubhayaśamuccayârtham cakâradvayam. kshemeṇa somaṃ prâpnuhi punar api kshemeṇâ "gaccheti*.

Nothing can be clearer than this. The word *pra* is one mantra (formula) and the word *â* another. The different words which are joined together by the rules of *saṃdhi* in the expression *preti ceti ceti* are, *pra iti ca â iti ca iti*. The word *iti* is twice used as a demonstrative and *ca* being a copulative particle, is put in twice to join *pra* and *â*. The last *iti* points out the whole expression and is connected with the principal verb in the sentence. The particle *pra* means forth and *â* hither. The sense of the formula *pra* and *â* is forth (safely) and hither(-wards safely), i. e. go and return safely. Dr. Haug makes it *pra câ câ* which means nothing.

Page 197, line 12—16.

tad u punaḥ paricakshate yad asarveṇa vâco 'bhishikto bhavatiçvaro ha tu purâ "yushaḥ praitor iti ha smâha Satyakâmo Jâbâlo yam etâbhī vyâhṛitibhī nâ 'bhishiñcatitīçvaro ha sarvaṃ âyur aitoḥ. sarvaṃ âpnod vijayenety u ha

smāhoddālaka Aruṇiḥ yam etabhir vyābṛitibhir abhishīṇ-
catīti.

The full points are Dr. Haug's. The first is misplaced as we shall show. The translation (page 506, lines 9—19) is as follows:

„They, again, are of opinion that the Kshatriya when sprinkled not under the recital of the whole mantra (i. e. with the omission of the sacred words) has power only over his former life.

Satyakāma, the son of Jabalā, said, „If they do not sprinkle him under the recital of these sacred words (in addition to the mantra), then he is able to go through his whole life (as much as is apportioned to him).“ But Ud-
dālaka Âruṇiḥ said „He who is sprinkled under the recital of these sacred words obtains every thing by conquest.“

Before examining this, we must premise that the author of the Brāhmaṇa in describing the power whether for good or evil, of a mantra or a sacrificial rite always points out an analogy between the good or evil which is to result and the mantra, or rite. In the first and second sentences of the above passage as translated by Dr. Haug, having power over his former life and being able to go through his whole life, are mentioned as the efforts of sprinkling a Kshatriya (at the time of coronation) with water under the recital of an incomplete mantra, i. e. a mantra to which the sacred words bhûr bhuvah svaḥ are not added. There is, however, no analogy between the cause and its effects. It would make good sense, if, on the contrary, it were said that when he is sprinkled under the recital of an incomplete mantra, he enjoys an incomplete life; i. e. as some words are clipped off from the mantra,

so are some years clipped off from the life originally assigned to him; and that when he is sprinkled under the recital of a full mantra, i. e. the mantra with the sacred words, he enjoys his full life. And such is really the sense of the Sanscrit passage above quoted. Dr. Haug has translated it as if the first sentence ended with *praitos*, and the second, with *âyur aitoḥ*, the remaining words forming a third. But this is objectionable, because as above observed the sense is not good; and because, if the first sentence ended with *praitos*, the second would begin with *iti* or at least with *smâha*, which is never the case in Sanscrit. Again, the translator has misunderstood the sense of *purâ* "yushaḥ, which according to him means: former life¹⁾ while in reality it means: before life (*purâ*, before and *âyushaḥ* genit. sing. of *âyus* life) and he has not translated the word *praitos*, which etymologically means to go forth, and, usually, to die. *tad u punaḥ paricakshate* may be taken to be the first sentence; the second ends with the words *abhishinçatiti*; and the remaining words of the passage as quoted above, make up a third. If we construe the passage thus, the sense which as we said appears to be proper, naturally follows. The translation then ought to be:

This again, they refute. *Satyakâma*, the son of *Jabalâ* said, that he who is not sprinkled under the recitation of the sacred words (*vyâbṛitis*, *bhûr* etc.) is apt to die before the term of his natural life, in consequence of his being, sprinkled with a part only of the speech (i. e. mantra). And *Uddâlaka Âruṇi* said that he who is sprinkled under

¹⁾ Dieselbe falsche Auffassung findet sich z. B. auch noch auf pag. 506 (former age), während auf p. 530 die richtige Erklärung (before the expiration of the full life term). A. d. H.

the recital of these sacred words (vyâhṛitis) is able to live all his life and having conquered his enemies, gains every thing. Sâyaṇa perfectly agrees with us. We refer the reader to his explanation, it being too long to be here quoted.

We will give a few examples of another class of errors and conclude.

Transl. page 84, lines 2—5. When the fire is carried round (the animal), the Adhvaryu says to the Hotar: repeat (thy Mantras). The Hotar then repeats etc.

Page 93, line 29. The Adhvaryu now says (to the Hotar): recite the verses for Manotâ.

Page 95, note 32, line 5—7. The Adhvaryu puts a plant on the Juhû and says to the Hotar: address Vanaspati. He then first repeats an anuvâkyâ.

Page 99, lines 1—2. The Adhvaryu orders the Hotar to recite the mantra appropriate to the drops (falling down).

This is all wrong. It is not the Hotar but the Maitrâvaruṇa that repeats all these mantras and the anuvâkyâs. The Hotar recites the yâjyâs only at the animal sacrifice. This will be evident from the following quotations from Âçvalâyana, and the Sapta-Hautra-Prayoga. In the Sanscrit text of the Brâhmaṇa the name of the Hotar is not at all mentioned on these occasions.

Âçv. Çrauta 3, 1 dakṣiṇo hotṛishadanât prahvo 'vasthâya vedyâṃ daṇḍam avasṭabhya brûyât praisbâṃç câ "deçam. On this Nârâyana, the commentator says: etad uktam bhavati; praisbâmnâyaparipatḥbitân sarvân praisbhân maitrâvaruṇa eva preshitaḥ-preshito 'nubrûyâd ity arthaḥ

caçabdo maitrâvarunânukarshaṇârthaḥ. From this it is clear that the nominative to brûyât in the above sūtra and consequently in those that follow, in virtue of the rule of anuvṛitti, is maitrâvaruṇaḥ. The word occurs in a previous sūtra from which it is brought on here, says the commentator, by the copulative particle ca.

The next two Sûtras are:

anuvâkyâṃ ca sampraishe pûrvâṃ praishât i. e. before giving the praisha or order to the Hotar, he should repeat the anuvâkyâ if he has got an order (praisha from the Adhvaryu). It is clear from this that the Maitrâvaruṇa and not the Hotar repeats the anuvâkyâs, at the animal sacrifice for which Âçvalâyana is here giving rules.

paryagni-stoka-manoto-nnîyamânasûktâni ca i. e. he should repeat the verses for carrying fire round (the animal), for the drops and for manotâ. The commentator says: evambhûtamaitrâvarunânukarshaṇârthaç caçabdaḥ i. e. the particle ca is used in the sūtra to drag on the word maitrâvaruṇa (from a preceding sūtra given above). From this we see that all these mantras are repeated by the Maitrâvaruṇa.

Âçv. çrautas. 3, 2 daçasûkteshu preschito maitrâvaruṇo 'gnir hotâ na iti tricaṃ paryagnaye 'nvâha i. e. after the ten (âprî verses) are repeated, the Maitrâvaruṇa, when ordered, recites the triplet Agnir hotâ naḥ etc. for carrying fire round (the sacrificial animal).

Sapta-Hautra: paryagnaye kriyamânâyâ 'nubrûhîty ukte tishṭhann eva maitrâvaruṇaḥ agnir hotâ etc. i. e. after being told, „Repeat (mantras) for carrying fire round (the animal)“, the Maitrâvaruṇa, standing, (says) Agnir hotâ etc.

stokebhyo 'nubrûhîty ukte tishṭhann eva maitrâvaruṇaḥ

i. e. after being told „Repeat (mantras) for drops“ the Maitrâvaruṇa, standing, says jushaava etc.

atha manotâyai preshto maitrâvaruṇa âha. Maitrâvaruṇa being ordred (to repeat mantras) for Manotâ repeats; (tvam etc.).

After this it is needless to quote Sâyana who also says that these verses (given by Dr. Haug to the Hotar) are repeated by the Maitrâvaruṇa.

The 22nd khaṇḍa of the 2nd pañcikâ is thus headed in the Translation (see page 120): „The Hotar has no share in the Bahish-pavamâna meal. The soma libation for Mitrâ-Varuṇa to be mixed with milk.“ We think, there can be little doubt that Dr. Haug has misunderstood the general bearing of this khaṇḍa. For, there is no such thing as a Bahish-pavamâna meal, nor is the soma-libation for Mitrâ-varuṇa mixed with milk. We find no indications of them in Âçvalâyana, Sâyana, or Sapta-Hautra. As to the first, all Âçvalâyana has got to say on it, is this:

adhvaryumukhâḥ samanvârabdhâḥ sarpanty â tîrtha-deçât | tat stotrâypaviçanty udgâtâram abhimukhâḥ | tân hotâ 'numantrayate 'traivâ "sîno yo devânâṃ etc. i. e. „They headed by the Adhvaryu proceed up to the tîrtha and there sit down for the stotra (Bahish-pavamâna) facing the Udgâtâr. The Hotar sitting here only (i. e. where he was sitting before) consecrates them (their act) by reciting a mantra, Yo devânâṃ etc.“

Here we do not find any mention made of the meal, where it might be expected if the meal were an enjoined rite at all; nor do we find it before, nor after this. The mistake has arisen from a misapprehension of the sense of these words in the original: ubhayeshâm vâ esha deva-

manushyânâm bhaksho yad bahishpavamânaḥ. The Doctor translates them thus: „this meal in honour of the Bahish-pavamâna-Stotra (which is about to be performed by the Sâma Singers) is enjoyed equally by both gods and men.“ We do not know how the words in the original can bear this interpretation. We will give the meaning of each of them in order: ubhayeshâm of both, vai a particle very frequently used but having no definite sense, eshaḥ that, devamanushyânâm of gods and men, bhakshaḥ meal or something eatable, yad which, bahishpavamânaḥ name of a stotra (performance of the Sâma-Singers). The whole is this: „of both gods and men is that which is Bahishpavamâna, a meal; i. e. the Bahishpavamâna stotra is as it were the meal both of gods and men. The word bhaksha or meal is used here figuratively. The Bahishpavamâna is compared to a meal, for it gives pleasure or satisfaction to both gods and men as a meal does. Sâyaṇa perfectly agrees with us, as is clear from the following quotation: yo bahishpavamâna esha eva devânâm manushyânâm cobhayeshâm bhakshaḥ, tena hi te sarve tripyanti; i. e. that which is Bahishpavamâna is itself the meal or eatable thing of both gods and men, for all of them are pleased, or satisfied by its means. Sâyaṇa makes no mention of the „meal in honour of Bahishpavamâna“, nor does Âpastamba as quoted by him. Notwithstanding all this, the assurance with which note 12 (page 120) is written is surprising. Dr. Haug says there that the text which he has misconstrued „refers to the eating of caru or boiled rice by the Sâma-singers before they chant.“

With regard to the second error, the milk or curd spoken of in the text as belonging to Mitrâ-varuṇa forms

one of the puroḍâças offered to some deities before the stotras commence. It is not mixed with Soma as Dr. Haug says in the heading and in note 16 page 122. This will be clear from the following observation of Sâyaṇa in his comment on the passage in the text: atha savanīyapuroḍâçeshu yeyam maitrâvaruṇī payasyâ 'sti tatsadbhâva Âpastambena darçitaḥ i. e. Among the puroḍâças at the savana is milk (or curd) dedicated to Mitrâvaruṇa. Âpastamba has mentioned its existence amongst them." Then follows the quotation from Âpastamba a part of which we give here: indrâya harivate dhânâ indrâya pûshanvate karambham sarasvatyai bhâratyai parivâpam indrâya puroḍâçam mitrâvaruṇâbhyâm payasyâm iti, i. e. dhânâ for Indra with Haris (horses), karambha for Indra with Pûshan and payasyâ i. e. curds or milk to Mitrâvaruṇa. This is also clear from the praisha and yâjyâ given in the Sapta-Hautra, in which along with the names of the other puroḍâças, payasyâ (curds) belonging to Mitrâvaruṇa is mentioned. The story of khaṇḍa 22 is related to account for this payasyâ given to Mitrâvaruṇa along with the other puroḍâças and not for its mixture with soma.

Dr. Haug's account of Svâhâkritis at page 100 seems to be confused and inaccurate. We had a mind to discuss their nature fully; but as we have, we are afraid, already wearied our reader with long Sanscrit quotations we forbear. We will only remark that the word Svâhâkṛiti (in the plural) ought not to be translated here by „the call Svâhâ“ as the Doctor does (see Transl.); for all the three Sanscrit authors, we have consulted, agree in stating that the Svâhâkritis are the deities of the eleventh prayâja, to whom an offering is given not with the other ten prayâja

deities, but after the verses for the drops falling from vapâ are repeated. The eleventh Âpri verse is used as their yâjyâ.

Such is a specimen of the inaccuracies and errors to be found in the Edition and Translation before us. It appears clearly that Dr. Haug has not read Sâyaṇa, Âçvalâyana or the Sapta-Hautra-prayoga carefully. And yet he says in the preface:

„My notes are, therefore, for the most part, independent of Sâyaṇa, for I had almost as good sources as he himself had.“

But the great difference, even supposing that the materials were equally good in both cases, is that Sâyaṇa seems to have an intimate knowledge of them, while Dr. Haug has at the best, only a superficial and general acquaintance, as we hope we have shown. And further:

„He (Sâyaṇa), however, does not appear to have troubled himself much with a minute study of the actual operations of the sacrificial priests, but derived all his knowledge almost entirely from Sûtras only.“

How he does not thus appear, we are at a loss to see. If Dr. Haug himself notwithstanding the immense help he must have derived from Sâyaṇa, and notwithstanding that he possessed as good sources as Sâyaṇa himself, was unable to understand the text of the Aitareya Brâhmaṇa correctly, without seeing some of the operations performed in his presence, how could it have been possible for Sâyaṇa to write such a voluminous and lucid commentary, without seeing the sacrificial rites performed and performing them himself. We believe such a minute and accurate description of several of the ceremonies as is given by him can-

not be accounted for under any other supposition. He never, we apprehend, betokens an ignorance of even the details of the ritual. If Dr. Haug is led to this conclusion by Sâyana's always quoting from sūtra works and never advancing anything on verbal authority such as that of priests, as he himself does, it is because, it is always a sound canon of criticism in expounding a book, to produce on matters of fact the authority of standard authors on the subject. Every reader is able to estimate for himself the value of such authority; but when, what is referred to is a verbal statement which for aught one knows may be false or may have been misunderstood by the person who uses it, he is left helpless and has no choice but to place implicit confidence in it. Besides a European for whom the sacrificial ritual of the Brahmans can have no more than a passing interest, may be satisfied with the verbal statements of a priest and believe in them. But a person like Sâyana, who was himself a Brahman and believed in the efficacy of the rites and held that the slightest deviation from the processes enjoined in the sūtras was fraught with evil consequences, would place no confidence in mere verbal statements but would consult the chief authorities on the subject and acquaint himself with the actual practice as it had descended from times immemorial. Moreover, if it were necessary, we might mention that there are extant several sacrificial manuals or prayogas written by Sâyana himself. We have ourselves seen one of the Cāturmāsya and another, of the Agnishtoma Audgātra. No doubt Sâyana may be wrong in the philological interpretation of particular passages of the Brāhmaṇa but that he betrays

any ignorance of the ritual or even shows but a poor acquaintance with it, we do not believe.

We beg that the point of our criticisms may not be misunderstood. It is almost an intuitive belief in modern times that free discussion is indispensable for the advancement of Truth. „Truth, like a torch, the more it's shook, it shines.“ Any body who is able in howsoever small a measure to help men in separating the grain of truth from the rubbish of falsehood and does not do so is guilty of an offence against Truth itself and against mankind in general. It is with such feelings as these that we entered upon this discussion. Our object is, to enable our readers so far as we can to form a correct estimate of the volumes before us. Very little was known about sacrifices before, in Europe and also in India except to a small minority of Bhaṭṭas and Çrotriyas. Dr. Haug worked hard for some years and having obtained a considerable knowledge of the ritual has translated the Aitareya Brâhmaṇa. The work will afford great help for the understanding of other Brâhmaṇas and of some hymns in the Sanhitâ. The Doctor has thus rendered good service to the cause of Sanscrit learning. But it is certainly to be desired that the book were freer from inaccuracies than it is and bore fewer marks of haste. If Dr. Haug studied Âçvalâyana and Sâyana more carefully and gave us another edition of his work free from such faults as we have pointed out, it would no doubt be a valuable and permanent addition to our existing resources for the study of ancient Sanscrit literature and Indian antiquities.

Having thus given our estimate of the merits and

faults of this Edition and Translation, we will, in the next notice, give some account of the contents of the Aitareya Brâhmaṇa and discuss some of the questions to which they give rise.

2.

Saturday Review (no. 438, March 19, 1864, p. 360–62).

The Sanscrit text, with an English translation of the Aitareya Brâhmaṇa just published at Bombay by Dr. Martin Haug, the Superintendent of Sanscrit studies in the Poona College constitutes one of the most important additions lately made to our knowledge of the ancient literature of India. The work is published by the Director of Public Instruction, in behalf of Government, and furnishes a new instance of the liberal and judicious spirit in which Mr. Howard bestows his patronage on works of real and permanent utility. The Aitareya Brâhmaṇa containing the earliest speculations of the Brahmins on the meaning of their sacrificial prayers, and the purport of their ancient religious rites, is a work which could be properly edited nowhere but in India. It is only a small work of about two hundred pages, but it presupposes so thorough a familiarity with all the externals of the religion of the Brahmins, the various offices of their priests, the times and seasons of their sacred rites, the form of their innumerable sacrificial utensils, and the preparation of their offerings, that no amount of Sanskrit scholarship, such as can be gained in England, would have been sufficient to unravel the intricate speculations concerning these matters, which form the bulk of the Aitareya Brâhmaṇa. The difficulty

was not to translate the text word for word, but to gain a clear, accurate and living conception of the subjects there treated. The work was composed by persons, and for persons, who, in a general way, knew the performance of the Vedic sacrifices as well as we know the performance of our own sacred rites. If we place the English Prayerbook in the hands of a stranger who had never assisted at an English service, we should find that, in spite of the simplicity and plainness of its language, it failed to convey to the uninitiated a clear idea of what he ought and what he ought not to do in the church. The ancient Indian ceremonial, however, is one of the most artificial and complicated forms of worship that can well be imagined; and though its details are, no doubt, most minutely described in the Brâhmaṇas and the Sûtras, yet, without having seen the actual site on which the sacrifices are offered, the altars construed for the occasion, the instruments employed by different priests — the tout-ensemble, in fact, of the sacred rites — the reader seems to deal with words only, and is unable to reproduce in his imagination the acts and facts which were intended to be conveyed by them.

Various attempts were made to induce some of the more learned Brahmins to edit and translate some of their own rituals, and thus to enable European scholars to gain an idea of the actual performance of their ancient sacrifices, and to enter more easily into the spirit of the speculations on the mysterious meaning of these rituals, which are embodied in the so-called „Brâhmaṇas“ or „the sayings of the Brahmins“. But although, thanks to the enlightened exertions of Dr. Ballantyne and his associates in the Sanscrit college of Benares, Brahmins might have been

found knowing English quite sufficiently for the purpose of a rough and ready translation from Sanscrit into English, such was their prejudice against divulging the secrets of their craft that none could be persuaded to undertake the ungrateful task. Dr. Haug tells us of another difficulty, which we had hardly suspected — the great scarcity of Brahmans familiar with the ancient Vedic ritual:

„Seeing the great difficulties, nay, impossibility of attaining to anything like a real understanding of the sacrificial art from all the numerous books I had collected, I made the greatest efforts to obtain oral information from some of those few Brahmans who are known by the name of Shrotriyas or Shrautis and who alone are the possessors of the sacrificial mysteries as they descended from the remotest times. The task was no easy one, and no European scholar in this country before me ever succeeded in it. This is not to be wondered at; for the proper knowledge of the ritual is every-where in India now rapidly dying out, and in many parts, chiefly in those under British rule, it has already died out.“

Dr. Haug succeeded, however, at last in procuring the assistance of a real Doctor of divinity, who had not only performed the minor Vedic sacrifices, such as the Full and New-Moon offerings, but had officiated at some of the great Soma-sacrifices, now very rarely to be seen in any part of India. He was induced, we are sorry to say by very mercenary considerations, to perform the principal ceremonies in a secluded part of Dr. Haug's premises. This lasted five days, and the same assistance was afterwards rendered by the same worthy and some of his brethren whenever Dr. Haug was in any doubt as to the

proper meaning of the ceremonial treatises which give the outlines of the Vedic sacrifices. Dr. Haug was actually allowed to taste that sacred beverage, the Soma, which gives health, wealth, wisdom, inspiration, nay immortality, to those who receive it from the hands of a twice-born priest. Yet, after describing its preparation, all that Dr. Haug has to say of it is:

„The sap of the plant now used at Poona appears whitish, has a very stringent taste, is bitter, but not sour; it is a very nasty drink, and has some intoxicating effect. I tasted it several times, but it was impossible for me to drink more than some teaspoonfuls.“

After having gone through all these ordeals, Dr. Haug may well say that his explanations of sacrificial terms, as given in the notes, can be relied upon as certain; that they proceed from what he himself witnessed, and what he was able to learn from men who had inherited the knowledge from the most ancient times. He speaks with some severity of those scholars in Europe who have attempted to explain the technical terms of the Vedic sacrifices without the assistance of native priests, and without even availing themselves carefully of the information they might have gained from native commentaries. The Sanscrit Dictionary published by the Imperial Academy of St. Petersburg, under the editorship of Professors Boehtlingk and Roth, is declared an unsafe guide.

„The explanations of these terms there given (as well as those of many words of the Samhitâ) are nothing but guesses, having no other foundation than the individual opinion of a scholar who never made himself familiar with the sacrificial art, even as far as it would be possible in

Europe, by a careful study of the commentaries on the Sūtras and Brāhmaṇas, and who appears to have thought his own conjectures to be superior to the opinions of the greatest divines of Hindostan."

The scholar so severely handled is Dr. Weber, who is Professor of Sanscrit in the University of Berlin, and who, as we are told by the editors in the preface to their Dictionary, contributed the principle articles on the Vedic ritual. Dr. Haug admits, however, that with all its defects, particularly in the Vedic portion, the Sanscrit Dictionary published by Professors Boehtlingk and Roth is „a monument of gigantic toil and labour“; and he only protests, like Professor Goldstücker, the author of another Sanscrit Dictionary and whom Dr. Haug calls very deservedly one of the most accurate scholars in Europe, against the system followed of late years by the editors and contributors to this work, who sing each others praises in the literary journals of Russia, Germany and America, and speak slightly of all who have not joined this International Sanscrit Insurance Company. We doubt whether such coalitions can deceive anybody. The harmless articles in which A. praises B. because B. had praised A., or in which B. abuses X. because X. had criticised A., may give pleasure to A. and B., but are seen through by everybody else. Those who take notice or complain of such childish arrangements only expose themselves to the suspicion of attaching more importance to these advertisements than they deserve, and Dr. Haug may rest assured that any attacks on his work in the journals of the Mutual Praise Society will little affect the opinion of those whose good opinion is alone worth having.

In the preface to his edition of the Aitareya Brâhmaṇa, Dr. Haug has thrown out some new ideas on the chronology of Vedic literature which deserve careful consideration. Beginning with the Hymns of the Rîgveda, he admits, indeed, that there are in that collection ancient and modern hymns, but he doubts whether it will be possible to draw a sharp line between what has been called the Chandas period, representing the free growth of sacred poetry, and the Mantra-period, during which the ancient hymns were supposed to have been collected and new ones added, chiefly intended for sacrificial purposes. Dr. Haug maintains that some hymns of a decidedly sacrificial character should be ascribed to the earliest period of Vedic poetry. He takes, for instance, the hymn describing the Horse-sacrifice, and he concludes from the fact that seven priests only are mentioned in it by name, and that none of them belongs to the class of the Udgâtars (singers) and Brahmans (superintendents), that this hymn was written before the establishment of these two classes of priests. As these priests, however, are mentioned in other Vedic hymns, he concludes that the hymn describing the Horse-sacrifice is of a very early date. Dr. Haug strengthens his case by a reference to the Zoroastrian ceremonial, in which, as he says, the chanters and superintendents are entirely unknown, whereas the other two classes, the Hotars (reciters) and Adhvaryus (assistants) are mentioned by the same names as Zota and Rathwi. The establishment of the two new classes of priests would, therefore, seem to have taken place in India after the Zoroastrians had separated themselves from the Brahmans; and Dr. Haug would ascribe the Vedic hymns in which no more than two classes of

priests are mentioned to a period preceding, others in which the other two classes of priest are mentioned to a period succeeding, that ancient schism. We must confess, though doing full justice to Dr. Haug's argument, that he seems to us to stretch what is merely negative evidence beyond its proper limits. Surely a poet, though acquainted with all the details of a sacrifice and the titles of all the priests employed in it, might speak of it in a more general manner than the author of a manual, and it would be most dangerous to conclude that whatever was passed over by him in silence did not exist at the time when he wrote. Secondly, if there were more ancient titles of priests, the poet would most likely use them in preference to others that had been but lately introduced. Thirdly, even the ancient priestly titles had originally a more general meaning before they were restricted to their technical significance, just as in Europe bishop meant originally an overseer, priest an elder, deacon a minister. In several hymns some of these titles — for instance, that of hotar invoker — are clearly used as appellatives and not as titles. Lastly, one of the priests mentioned in the hymn on the Horse-sacrifice, the Agnimindha, is admitted by Dr. Haug himself to be the same as the Agnîdhra; and if we take this name, like all the others, in its technical sense, we have to recognise in him one of the four Udgâtar priests. We should thus lose the ground on which Dr. Haug's argument is chiefly based, and should have to admit the existence of Udgâtar priests as early at least as the time in which the hymn on the Horse-sacrifice was composed. But, even admitting that allusions to a more or less complete ceremonial could be pointed out in certain hymns, this

might help us no doubt in subdividing and arranging the poetry of the second or Mantra period, but it would leave the question, whether allusions to ceremonial technicalities are to be considered as characteristics of later hymns, entirely unaffected. Dr. Haug, who holds that, in the development of the human race, sacrifice comes earlier than religious poetry, formulas earlier than prayers, Leviticus earlier than the Psalms, applies this view to the chronological arrangement of the Vedic literature; and he is, therefore, naturally inclined to look upon hymns composed for sacrificial purposes, more particularly upon the invocations and formulas of the Yajur-Veda, and upon the *Nivids* preserved in the *Brâhmaṇas* and *Sûtras* — as relics of greater antiquity than the free poetical effusions of the *Rishis*, which defy ceremonial rules, ignore the settled rank of the deities, and occasionally allude to subjects more appropriate for profane than for sacred poetry:

„The first sacrifices [he writes] were no doubt simple offerings performed without much ceremonial. A few appropriate solemn words, indicating the giver, the nature of the offering, the deity to which, as well as the purpose for which it was offered, were sufficient. All this would be embodied in the sacrificial formulas known in later times principally by the name of *Yajush*, whilst the older one appears to have been *Yâja*. The invocation of the deity by different names and its invitation to enjoy the meal prepared, may be equally old. It was justly regarded as a kind of *Yajush*, and called *Nigada* or *Nivid*.“

In comparing these sacrificial formulas with the bulk of the *Rigveda Hymns*, Dr. Haug comes to the conclusion that the former are more ancient. He shows that certain

of these formulas and Nivids were known to the poets of the Hymns, as they undoubtedly were; but this would only prove that these poets were acquainted with these as well as with other portions of the ceremonial. It would only confirm the view advocated by others, that certain hymns were clearly written for ceremonial purposes, though the ceremonial presupposed by these hymns may in many cases prove more simple and primitive than the ceremonial laid down in the Brâhmaṇas and Sûtras. But if Dr. Haug tells us that the Rishis tried their poetical talent first in the composition of Yâjyâs, or verses to be recited while an offering was thrown into the fire, that the Yâjyâs were afterwards extended into little songs, we must ask, is this fact or theory? And if we are told that „there can be hardly any doubt that the hymns which we possess are purely sacrificial, and made only for sacrificial purposes, and that those which express more general ideas, or philosophical thoughts, or confessions of sins, are comparatively late“, we can only repeat our former question. Dr. Haug when proceeding to give his proofs that the purely sacrificial poetry is more ancient than either profane songs or hymns of a more general religious character, only produces such collateral evidence as may be found in the literary history of the Jews and the Chinese — evidence which is curious, but not convincing. Among the Aryan nation, it has hitherto been considered as a general rule that poetry precedes prose. Now the Yâjyâs and Nivids are prose, and though Dr. Haug calls it rhythmical prose, yet, as compared with the Hymns, they are prose; and though such an argument by itself could by no means be considered as sufficient to upset any solid evidence to the con-

trary, yet it is stronger than the argument derived from the literature of nations who are neither of them Aryan in language or thought.

But though we have tried to show the insufficiency of the arguments advanced by Dr. Haug in support of his theory, we are by no means prepared to deny the great antiquity of some of the sacrificial formulas and invocations, and more particularly of the Nivids to which he for the first time had called attention. There probably existed very ancient Nivids or invocations, but are the Nivids which we possess the identical Nivids alluded to in the hymns? If so, why have they no accents, why do they not form part of the Samhitâs, why were they not preserved, discussed, and analyzed with the same religious care as the metrical hymns? The Nivids which we now possess may, as Dr. Haug supposes, have inspired the Rishis with the burden of their hymns; but they may equally well have been put together by later compilers from the very hymns of the Rishis. There is many a hymn in the Samhitâ of the Rîgveda which may be called a Nivid, or invitation addressed to the gods to come to the sacrifices, and an enumeration of the principal names of each deity. Those who believe, on more general grounds, that all religion began with sacrifice and sacrificial formulas will naturally look on such hymns and on the Nivids as relics of a most primitive age; while others, who look upon prayer, praise, and thanksgiving, and the unfettered expression of devotion and wonderment as the first germs of a religious worship, will treat the same Nivids as productions of a later age. We doubt whether this problem can be argued on general grounds. Admitting that the Jews began with

sacrifice and ended with psalms, it would by no means follow that the Aryan nations did the same, nor would the chronological arrangement of the ancient literature of China help us much in forming an opinion of the growth of the Indian mind. We must take each nation by itself, and try to find out what they themselves hold as to the relative antiquity of their literary documents. On general grounds, the problem whether sacrifice or prayer comes first may be argued *ad infinitum*, just like the problem whether the hen comes first or the egg. In the special case of the sacred literature of the Brahmans, we must be guided by their own tradition, which invariably places the poetical hymns of the *Ṛigveda* before the ceremonial hymns and formulas of the *Yajur-Veda* and *Sâma-Veda*. The strongest argument that has as yet been brought forward against this view is, that the formulas of the *Yajur-Veda* and the sacrificial texts of the *Sâma-Veda* contain occasionally more archaic forms of language than the Hymns of the *Ṛigveda*. It was supposed, therefore, that, although the Hymns of the *Ṛigveda* might have been composed at an earlier time, the sacrificial hymns and formulas were the first to be collected and to be preserved in the schools by means of a strict mnemonic discipline. The Hymns of the *Ṛigveda*, some of which have no reference whatever to the Vedic ceremonial, being collected at a later time, might have been stripped, while being handed down by oral tradition, of those grammatical forms which in the course of time had become obsolete, but which, if once recognised and sanctioned in theological seminaries, would have been preserved there with the most religious care.

According to Dr. Haug, the period during which the

Vedic hymns were composed extends from 1400 to 2000 B. C. The oldest hymns, however, and the sacrificial formulas he would place between 2000 and 2400 B. C. This period corresponding to what has been called the Chandas and Mantra periods, would be succeeded by the Brâhmaṇa period, and Dr. Haug would place the bulk of the Brâhmaṇas, all written in prose, between 1200 and 1400 B. C. He does not attribute much weight to the distinction made by the Brahmans themselves between revealed and profane literature, and would place the Sûtras almost contemporaneous with the Brâhmaṇas. The only fixed point from which he starts in his chronological arrangement is the date implied by the position of the solstitial points mentioned in a little treatise, the Jyotisha, a date which has been fixed by the Rev. R. Main at 1186 B. C. (in a paper published in the Preface to the 4th volume of Professor Max Müller's edition of the Rîgveda). Dr. Haug fully admits that such an observation was an absolute necessity for the Brahmans in regulating their calendar:

„The proper time [he writes] of commencing and ending their sacrifices, principally the so called Sattras or sacrificial sessions, could not be known without an accurate knowledge of the time of the sun's northern and southern progress. The knowledge of the calendar forms such an essential part of the ritual, that many important conditions of the latter cannot be carried out without the former. The sacrifices are allowed to commence only at certain lucky constellations, and in certain months. So, for instance, as a rule, no great sacrifice can commence during the sun's southern progress; for this is regarded up to the present day as an unlucky period by the Brahmans, in

which even to die is believed to be a misfortune. The great sacrifices generally take place in spring in the months of Caitra and Vaiçākha (April and May). The Sattras, which lasted for one year, were, as one may learn from a careful perusal of the 4th book of the Aitareya Brāhmaṇa, nothing but an imitation of the sun's yearly course. They were divided into two distinct parts, each consisting of six months of thirty days each; in the midst of both was the Vishuvan, i. e. equator or central day, cutting the whole Sattrā into two halves. The ceremonies were in both the halves exactly the same, but they were in the latter half performed in an inverted order."

This argument of Dr. Haug's seems correct as far as the date of the establishment of the ceremonial is concerned, and it is curious that several scholars who have lately written on the origin of the Vedic calendar, and the possibility of its foreign origin, should not have perceived the intimate relation between that calendar and the whole ceremonial system of the Brahmans. Dr. Haug is, no doubt, perfectly right when he claims the introduction of the Nakshatras, or the Lunar Zodiac of the Brahmans, if we may so call it, for India; he is right also when he assigns the twelfth century as the earliest date for the origin of that simple astronomical system on which the calendar of the Vedic festivals is founded. He calls the theories of Biot, Weber and Whitney, who have lately tried to claim the first discovery of the Nakshatras for China, Babylon, or some other Asiatic country, absurd. But does it follow that, because the ceremonial presupposes an observation of the solstitial points in the twelfth century, therefore the theological works in which that cere-

monial is explained, commented upon, and furnished with all kinds of mysterious meanings, were composed at that early date? We see no stringency whatever in this argument of Dr. Haug's, and we think it will be necessary to look for other anchors by which to fix the drifting wrecks of Vedic literature.

Dr. Haug's two volumes, containing the text of the Aitareya Brâhmaṇa, translation, and notes, would probably never have been published if they had not received the patronage of the Bombay Government. However interesting the Brâhmaṇas may be to students of Indian literature, they are of small interest to the general reader. The greater portion of them is simply twaddle, and what is worse, theological twaddle. No person who is not acquainted beforehand with the place which the Brâhmaṇas fill in the history of the Indian mind could read more than ten pages without being disgusted. To the historian, however, and to the philosopher they are of infinite importance — to the former as a real link between the ancient and modern literature of India, to the latter as a most important phase in the growth of the human mind, in its passage from health to disease. Such books, which no circulating library would touch, are just the books which Governments, if possible, or Universities and learned societies, should patronise; and if we congratulate Dr. Haug on having secured the enlightened patronage of the Bombay Government, we may gratulate Mr. Howard and the Bombay Government on having, in this instance, secured the service of a bonâ fide scholar like Dr. Haug.

3.

Die erste der beiden hier vorausgeschickten Anzeigen begrüßten wir mit wahrhafter Freude. Es ist, soweit wir wissen, das erste Mal, daß ein eingeborner Hindu muthig und selbstbewußt das Werk eines europäischen Sanskrit-Gelehrten einer eingehenden Kritik unterwirft und zwar eben in einer Weise, die ihn als dazu vollkommen berechtigt und ausgerüstet dokumentirt.

In einem peinlichen Gegensatze hiezu steht die zweite der obigen Anzeigen, weil sie, statt wahrhafte Kritik zu üben, nur das Amt des *praeco* übernimmt, und sich des Versuches nicht entblödet, jedem Tadel, der das verherrlichte Werk etwa treffen könnte, im Voraus dadurch die Spitze abzubrechen, daß sie denselben als den Ausfluß einer literarischen Coterie erklärt. Wenn irgendwo, so gilt hier das Sprüchwort: „man sucht Niemand hinter einer Thür, hinter der man nicht selbst gesteckt hat“. Indem wir hiemit jene perfiden Insinuationen aus dem für das allgemeine Publikum bestimmten englischen Journal in unsere Studien überführen, übergeben wir sie dem engeren Kreise Derer, die hier ein Urtheil zu fällen berechtigt sind, und denen sie an ihrem ursprünglichen Orte schwerlich allgemein zugänglich geworden sein würden. Gegen Verdächtigungen dieser Art ist Schweigen eine falsche, direktes Entgegentreten mit offenem Visier die richtige Antwort. Auch so bleibt ja der Anonymus bei dem großen, in dieser Sache völlig urtheilslosen Publikum, an welches jene Apostrophe gerichtet ist, immer noch im Vorthail: denn es heißt nicht umsonst: *calumniare audacter, semper aliquid haeret*. Wir sind aber doch begierig, zu sehen, ob

er der obigen Anzeige eines eingebornen Hindu und meinen nachstehenden Bemerkungen gegenüber, wirklich die Stirn haben wird, zu behaupten, daß sie nur der Ausfluß einer in ihrer idyllischen Ruhe gekränkten „International Sanscrit-Insurance-Company“ seien! Wir wiederholen hier, ihm gegenüber, die schon bei einer andern Gelegenheit (diese Stud. 2, 155) gebrauchten Worte: hat der Ref. alle die oben pag. 180—92 und im Nachstehenden aufgeführten groben Fehler und Versehen, die er ganz mit Stillschweigen übergeht, seinerseits „selbst nicht gefunden? oder hat er sie verschweigen wollen? Eins ist hier so schlimm wie das Andere“.

Wie ungeschickt übrigens auch die Art ist, in welcher der Ref. des Saturday Review die Sache seines Clienten führt — so ungeschickt, daß dieser selbst füglich den Spruch: „Gott schütze mich vor meinen Freunden“ auf ihn anzuwenden allen Grund hätte —, so kann dies doch begreiflicher Weise unserer eigenen Würdigung der Leistungen und Verdienste des Vf.'s in keiner Weise irgend welchen Eintrag thun. Trotz aller der höchst bedenklichen Schattenseiten, die wir im Folgenden in dem Werke aufzuweisen haben, bleibt es dennoch eine höchst bedeutende Arbeit, aus der reiche Belehrung und Förderung zu schöpfen, und die deshalb mit lebhaftem Dank und warmer Anerkennung zu begrüßen ist.

Das weitaus Wichtigste darin sind jedenfalls die ausführlichen Noten, in denen der Verf. theils allgemeine zusammenfassende Darstellungen bestimmter Riten und Vorgänge, theils Aufklärungen über Einzelheiten des Rituals giebt, die er entweder mündlicher Unterweisung durch eingeborne Priester, oder geradezu dem Augenschein, der per-

sönlichen Anwesenheit nämlich bei nur behufs seiner eigenen Information aufgeführten Opfern, verdankt. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, von welcher Bedeutung dieser letztere Umstand ist, welche Vorzüge ein solches Verständniß, das sich auf Beobachtung eines aus dem Leben gegriffenen Vorganges gründet, einem Verständniß gegenüber hat, welches nur aus den undeutlichen, oft ganz aphoristischen, oft gerade durch ihre Minutiosität verworrenen Angaben der Ritualtexte sich erzielen läßt. Der Verf. hat übrigens mit der ihm eigenen glücklichen Ummundtheit diese Vorzüge seinerseits bereits in das hellste Licht zu setzen gewußt. Er hat dabei denn auch nicht versäumt, die Arbeiten seiner Vorgänger auf diesem Gebiete, die sich eben rein auf das handschriftliche Material angewiesen sahen, auf das Unbedingteste zu verurtheilen, s. die oben pag. 201. 202 von dem Ref. des Saturday Review angeführten Worte der Preface pag. V. Und zwar hat er dies denn allerdings in einer Weise gethan, welche mich, der ich, jenem Ref. zufolge, speciell damit gemeint sein soll, zu nicht minder unbedingtem Einspruche berechtigt. Wenn er nämlich die Erklärungen ritueller Ausdrücke, welche das Petersb. Sanskrit-Wörterbuch enthält, als die individuellen Vermuthungen eines Gelehrten bezeichnet: „who never made himself familiar with the sacrificial art, even as far as it would be possible in Europe by a careful study of the commentaries on the Sûtras and Brâhmaṇas“, so brauche ich dem gegenüber nur die einfache Aufzählung der Materialien zu geben, welche mir für jene meine Beiträge zum Petersb. Sanskrit-Wörterbuche als Grundlage gedient haben. Aufser einem nahezu die Vollständigkeit einer Concordanz haben-

den Index zum Çatapatha Brâhmaṇa und einem wirklich vollständigen Index zu Kâtyâyana's çrautasûtra, beruhen dieselben, von upasad ab, auf einem ebenfalls vollständigen Index zu Çânkhâyaṇa's çrautasûtra, von g ab aber noch auf einem dergl. zu Lâtyâyana's çrautasûtra, sowie zu den grihyasûtra des Pâraskara, Gobhila, Çânkhâyaṇa, Âçvalâyana, Kauçika. Auch aus dem Kâthakam, dem Pañcaviṇçam und Shadviṇçam, dem Aitareya- und dem Çânkhâyaṇa-Brâhmaṇa sind zahlreiche Beiträge (obschon nicht aus vollständigen Indices derselben) geflossen. Alle diese Werke habe ich selbst aus ihren biesigen Handschriften kopirt, und ihre Commentare, so weit dieselben mir zugänglich ¹⁾, ausführlich excerptirt, resp. auch in meinen Materialien zum Wörterbuch jeder Stelle, wo es mir nöthig schien, ihre einheimische Erklärung beigegeben. Hie mit erledigt sich der obige Vorwurf von selbst. Ich glaube auf Grund des Angeführten wohl sagen zu können, daß ich den indischen Ritualtexten und ihren einheimischen Erklärungen ein weit eingehenderes Studium, als bisher irgend ein europäischer Gelehrter, Haug selbst mit eingeschlossen, gewidmet habe. Dagegen räume ich gern ein, daß die Resultate dieses Studiums mich häufig sehr wenig befriedigten ²⁾, und daß mir durch H.'s Darstellungen Vieles klar geworden ist, was ich bisher nicht richtig verstanden hatte.

¹⁾ Sâyana's Comm. zum Pañcaviṇçam erhielt ich aus der Kaiserl. Bibliothek zu Paris geliehen, ebenso Burnouf's Handschriften der Taittiriya-Saṃhitâ, s. oben 5, 31. 51.

²⁾ Für die knappe Fassung übrigens, welche wie den vedischen Artikeln des Petersb. Skr.-Wtb.'s überhaupt, so auch speciell denen, welche von rituellen Ausdrücken handeln, eigenthümlich ist, bin nicht ich verantwortlich, da ich auf deren Redaction keinen Einfluß habe, und meine Theilnahme an diesem Werke sich nur auf die Darbietung des von mir den Quellen entlehnten Materials beschränkt.

Bei aller Anerkennung nun dessen, was Haug gerade hierin, in der Aufklärung nämlich über die rituellen Vorgänge, geleistet hat, sind es doch auch hier zwei Punkte, die ich ihm direkt zum Vorwurf zu machen nicht umhin kann. Einmal nämlich der Umstand, daß er es unterlassen hat, die in seinen Noten zerstreuten höchst werthvollen Angaben zu einem Gesamtbilde zu vereinigen¹⁾. Meine eignen jahrelangen Untersuchungen über das Opferritual sind bis jetzt theils durch die massenhafte Ausdehnung der dazu nöthigen Vorarbeiten (s. eben), theils durch den Mangel an klarer Anschaulichkeit, den ich nicht zu bewältigen vermochte, hinter dem mir gesteckten derartigen Ziele, welches zudem das ganze Opferritual ins Auge faßte, zurückgeblieben. Bei der Beschränkung aber auf dies einzelne Brâhmaṇa und bei der von ihm persönlich gewonnenen eigenen Anschauung, hätte Haug uns hier ein dergl. Gesamtbild des in diesem Werke verhandelten Rituals aufzustellen hinreichende Veranlassung und Befugniß gehabt. Zum Zweiten sodann ist Haug, wie beim Avesta, so auch hier, auf dem besten Wege, aus dem himmelstürmenden Paulus, der zu werden er eigentlich sich anschickte, wieder ein am Boden klebender Saulus zu werden, das heißt, um ohne Bild zu reden, die Wichtigkeit seiner durch persönlichen Augenschein erlangten Kenntnisse, die Tragweite der den jetzigen Anschauungen der eingebornen Priester, resp. der traditionellen mündlichen Ueberlieferung überhaupt zukommenden Bedeutung weitaus zu übertreiben. Geht er doch faktisch schon so

¹⁾ Nicht einmal ein Wort-Index ist beigegeben, um ihre Benutzung zu erleichtern.

weit, wie dies ihm der Bombayer Recensent (oben p. 193) mit Recht vorhält, seine eignen persönlichen Erfahrungen und Erkundigungen sogar noch über Sâyaṇa, über die sūtra und die Commentare hinaus zu erheben. Es liegt aber auf der Hand, wie erhebliche Irrthümer sich in unsere Auffassung einschleichen können, resp. müssen, wenn wir diejenige Entwicklung des Rituals, welche es gegenwärtig in irgend einem beliebigen Stadium, resp. Individuum erreicht hat, ohne Weiteres als die unbedingte Norm auch für die Vorzeit aufzustellen uns anschicken. Auch ist Haug noch dazu hiebei keineswegs durchweg mit der nöthigen Umsicht und Genauigkeit verfahren. Zu den hierauf bezüglichen Bemerkungen des Bombayer Rec. oben pag. 188 ff. mögen hier noch folgende Beispiele hinzutreten, die dies anschaulich erhärten werden.

Pag. 3 not.: „the adhvaryu takes rice which is husked and ground, throws it into a vessel of copper (madantī), kneads it with water.“ Also madantī bedeutet: a vessel of copper? (ebenso pag. 54). Mag sein, daß die oral information dies jetzt so lehrt: aber — das Gefäß steht dann statt seines Inhalts: denn faktisch wird mit madantya (so, als Plur. ist das Wort zu verstehen) heißes, kochend aufsprudelndes, gleichsam aufauchzendes Wasser bezeichnet, s. Çat. 3, 4, 3, 10. 22. Ts. 6, 2, 2, 7. Kâṭh. 24, 9. Kâty. 8, 1, 10. 2, 4 ff. 7, 19–21: und es wird resp. mit diesem Namen nie bei der Herstellung des puroḍāṣa bezeichnet (bei welcher Gelegenheit Haug das Wort erwähnt), sondern nur bei dem soma-Opfer, bei welchem es zu Lustrationen aller Art, insbesondere für den Opferer und seine Gattinn, zum Zugufs zum soma etc. verwendet wird, schol. zu Kâty. 8, 1, 10. 11.

Pag. 4 „caru is boiled rice: it can be mixed with

milk and butter; but it (was?) is no essential part. It is synonymous with odanam (dies Wort ist Masculinum!), the common term for boiled rice, Çatap. Br. 4, 42, 1 (d. i. 4, 4, 2, 1).“ Hier liegt zunächst der umgekehrte Fall vor wie eben, der Inhalt ist statt des Gefäßes angegeben, denn caru ist ursprünglich: Kessel, Topf, s. Petersb. Wörterb. s. v. 1), erst sekundär das darin Gekochte. Sodann aber ist die Beschränkung auf boiled rice eine zu enge. Das Charakteristische eines caru ist vielmehr, daß er aus gekochten Körnern besteht, sei es Reis (was allerdings das Gewöhnlichste), Gerste oder dgl.¹⁾, nicht aus Mehl: bhûmâ vâ esha taṇḍulânâṃ yac caruḥ Çat. 6, 6, 1, 8. carur hy eva sa yatra kva ca taṇḍulân âvapanti 2, 5, 3, 4. 11, 1, 4, 3. caru-çabdena anavaśrāvito 'ntarūshmapakva īshaddagdhavrihitāṇḍulasiddha odana ucyate schol. Kâty. 4, 5, 22 (s. Çat. 5, 3, 2, 8). Nur ausnahmsweise werden beim paushṇa caru gemahlene Körner (prapishṭa) genommen Çatap. 1, 7, 4, 7. Kâty. 5, 1, 9. Ts. 2, 6, 8, 5.

Pag. 10 note 20. Die Ausdrücke vitâna und vaitânika sind mit dem term vitan to extend, insofern er sich im Allgemeinen auf das „winding off of the sacrificial chain“ bezieht, in keiner Weise „connected“, sondern vitâna hat eine ganz specielle Bedeutung, s. Kâty. 25, 7, 15, wo vitânaṃ sâdhayitvâ vom schol. durch agnînâṃ yathâdeçaṃ sthâpanam erklärt wird²⁾: es ist identisch mit vihâra, vi-stâra und bezeichnet die Entnehmung zweier der drei für

¹⁾ schol. zu Kâty. 4, 6, 1 vaiçvadevaç carur iti (in 2) vakshyati, so 'pi yavamayo yathâ syât yavânâṃ ity uktam (in 1) | anyathâ odanaçabdena vrihitāṇḍulasiddhânne rūḍhatvât, caror odanatvâd yavâgrayaṇe 'pi carur vrihitāṇḍulamaya eva syât. Die hier vorliegende Beschränkung auf vrihi, Reis, ist offenbar erst sekundär eingetreten.

²⁾ ebenso Pârask. 3, 8, wo schol. âvasathyâgner âhavaniyadakshipâgnyor uddharaṇaṃ kṛitvâ.

eine Opferceremonie nöthigen heiligen Feuer, des âhavanīya nämlich und des dakṣhiṇāgni, aus dem dritten, dem von dem ersten âdhānam ab¹⁾ stetig zu unterhaltenden gârhapatya, wie dieselbe für jedes karman apart zu geschehen hat²⁾ Kâty. 1, 3, 26. Sekundär bedeutet vitāna dann auch in der Sprache der Scholien geradezu die heiligen Feuer selbst³⁾. Oder sie werden als vaitānika bezeichnet, im Gegensatz zum aupâsana (zu umsitzen-), resp. âvasathya- oder smârta-Feuer, in welchem alle häuslichen, während in ihnen nur die çrauta-Verrichtungen vor sich gehen Kâtyây. 1, 1, 18–21, schol. pag. 402, 6. 7. Die Letzteren (agnihotra u. dergl.) heißen daher auch geradezu vaitāna Pâr. 3, 10, vaitānika Âçv. çr. 1, 1, 2, oder vitāna selbst ib. 1, 1, 1 (vitatâ agnayo yasminn iti çrautakarmajâtam agnihotrâdi vitānaçabdenocyate, schol.).

Pag. 12 not. 32. „the svisṭakṛit“ ist nicht „that part of an offering which is given to all gods indiscriminately, after the principal deities of the respective isṭi have received their share“, sondern ist vielmehr ganz ausschließlich nur der dem agni svisṭakṛit bestimmte Antheil, welcher jede dergl. Opfergabe beschließt, Çatap. 1, 7, 3, 7ff. Kâty. 1, 9, 9. 3, 3, 26. Allerdings werden in dem diesen Antheil begleitenden Spruche (nigada, praisha) die Götter der isṭi nochmals aufgeführt, aber nur als Ob-

¹⁾ wo es durch Reiben oder sonst wie zu erzeugen resp. zu holen ist, Kâty. 4, 7, 15.

²⁾ Nach Beendigung des karman, für welches sie „herausgeholt“ wurden, gelten sie nicht mehr als vedische Feuer, sondern als weltliche Kâty. 1, 3, 27.

³⁾ s. schol. Kâtyây. 2, 1, 18 vitānasyottarataḥ (während die paddhati 177, 3 viharasyottarataḥ hat). 3, 7, 3 dakṣhiṇato vitānam (= paddh. 278, 6 dakṣhiṇāgnim dakṣhiṇena). paddh. 411, 18 vitānasya dakṣhiṇataḥ (während schol. zu 4, 14, 1 viharād dakṣhiṇasyām, resp. dakṣhiṇataḥ âhavanīyâgârād eva).

jekte: agni svishtakṛit soll die ihnen bestimmten Gaben gut geopfert machen, dafür erhält er eben seine Spende: vgl. noch bei Haug pag. 96 not. pag. 126 not.

Pag. 29 not. 4. saktu (R 10, 71, 2) ist nicht: „barley juice, a kind of beer prepared by pouring water over barley and by filtering it after having allowed it to remain for some time in this state“, sondern bedeutet im Ritual durchweg nur (s. Wilson unter çaktu): the powder or flour of barley and other grain, first fried and then ground, vergl. nirdhûtasaktur bhastrâ Çat. 1, 6, 3, 16, und taṃ saktubhiḥ çrîṇāti 4, 2, 1, 2. 11 (wird dem soma beige-mischt, um den für den manthi-graha nöthigen mantha¹⁾ daraus zu machen, vergl. 12, 6, 1, 26. Kâty. 9, 6, 13). Statt godhûmasaktavaḥ, kuvala°, upavâka°, badara°, yava°, kar-kandhu° 12, 9, 1, 5 hat Kâty. 19, 2, 16—19 durchweg °cûr-ṇāni: gavedhukâsaktubhiḥ Çat. 9, 1, 1, 8 wird durch âraṇyâ godhûmâḥ teshâm piṣṭaiḥ erklärt, ebenso saktubhiḥ Kâty. 9, 6, 13 von Mahîdhara durch yavapiṣṭaiḥ: vergl. noch: ardhâḥ (dhânânâm) piṣṭânâm âvṛitâ saktûn kṛitvâ Âpastamba im schol. Kâty. pag. 510, 2. Die „oral information“ hat somit hier den Stoff und das daraus eventua-liter zu Machende verwechselt.

Pag. 42 not. Beim pravargya wird nicht bloß ein mahâvîra-Gefäß gemacht, sondern deren drei, Kâty. 26, 1, 19: dagegen werden dabei nicht zwei veda gebraucht, sondern nur einer, und dieser ist auch kein „bunch of kuça grass“, sondern besteht aus muñja-Gras Kâty. 26, 2, 10 (5, 15, 7, 24). Es ist ferner nicht bloß ein khara von Nöthen

¹⁾ Im schol. Kâty. 5, 8, 18 wird mantha erklärt durch âqvâlitaḥ saktavaḥ, der Milch zugemischtes Mehl, resp. dadurch entstandener Papp, Brei.

(wenn auch Ait. Br. 1, 22 nur einen erwähnt), sondern deren zwei, Çāṅkh. 5, 9, 5. Kâty. 26, 2, 16 (gârhapatyâhavanīyâ uttarena kharau nivapati). 7, 30: auch ist khara nicht ein earthen ring, sondern meist¹⁾ ein viereckiger Aufwurf aus Erde, mit Sand bestreut: er heisst endlich auch nicht darum khara i. e. ass, weil „earth is always carried on the back of donkeys to the sacrificial compound“ (!), sondern wohl, weil er zum Tragen der graha (Somabecher) etc. bestimmt ist, und somit das Amt eines Lastesels vertritt (vgl. Kuhn's Zeitschrift 9, 234). — Unrichtig weiter ist die Angabe p. 41 not. „the pravargya-Ceremony lasts for three days“: es gilt dies resp. nur für den allerdings gewöhnlichsten Fall, daß die sich stets unmittelbar anschließende (Kâty. 26, 2, 1. Çāṅkh. 5, 11, 1) upasad-Feier nur drei Tage dauert: mit der Zahl der upasad-Tage aber wächst natürlich auch die der pravargya-Tage: yâvad evopasadbhiḥ caranti tâvat pravargyena, samvatsaram evopasadbhiḥ caranti samvatsaram pravargyena Çatap. 10, 2, 5, 3, und Sâyana zu Taittir. Âr. 5, 6, 2: agni-
shṭome trishv eva dineshu upasadaḥ, agnicayane shaṭsu dineshu, ahîneshu dvâdaçasu dineshu, tadanusâreṇa prâvargyâvrittiḥ, etac ca sûtrakâreṇa saṃgrihitam: tryupasatke shaṭkṛitvaḥ (nämlich täglich sâyam prâtaç ca), shaḍupasatke dvâdaçakṛitvo, dvâdaçopasatke caturvinçatikṛitva iti. — Endlich ist auch die weitere Angabe unrichtig: „without having undergone it no one is allowed to take part in the solemn Soma feast prepared for the Gods“. Im geraden Gegentheil hiezu ist pravargya sogar bei jedem pra-

¹⁾ Auch die dhishnya der drei Feuer heißen khara: der des gârhapatya ist rund, der des âhavanīya viereckig, der des dakṣhiṇâgni halbmondförmig, Kâty. paddh. p. 856. Der beim soma vor den uparava aufgeworfene khara ist viereckig Kâty. 8, 5, 29, und dies ist wohl auch hier die Norm.

thamayajna ausdrücklich verboten, Çāṅkh. Br. 8, 3. çr. 5, 9, 1. Çatap. 14, 2, 2, 44. 45. Kâty. 8, 2, 16 (und Âpastamba im schol.). 26, 7, 53, daher auch die häufige Einschränkung der Gültigkeit einer Bestimmung nur für den Fall, daß das Opfer mit pravargya versehen sei: yadi pravargyavân bhavati Çatap. 3, 4, 4, 1. Çāṅkhây. çr. 7, 16, 1. Lâty. 1, 6, 1. 5, 6, 12. Pâr. 2, 8. Nun ist dies zwar kein allgemein gültiges Verbot, denn im Taittir. Âr. 5, 6, 3 heißt es von dem agnishtoma-Opfer ohne alle Einschränkung: agnishtome pravṛinjyât, und Dhûrtasvâmin (zu Âpastamba, Kâty. schol. pag. 680, 2) entnimmt daraus, daß das Verbot bei Âp. ausschließlich nur auf die erste Feier des atirâtra-Somaopfers sich beziehe! Dies ist zwar irrig, denn gleich der nachstfolgende Satz im Taittir. Âr. verbietet den pravargya überhaupt ganz allgemein für jedes ukthya-Somaopfer, ohne Rücksicht darauf ob es prathamayajna ist oder nicht: jedenfalls aber erhellt aus der Angabe des Taittir. Âr., wie dies auch Sâyana im schol. dazu angiebt, daß das Verbot des pravargya für den prathamayajna ein nicht allgemein gültiges war, und der schol. zu Kâty. 26, 7, 53 führt auch ausdrücklich eine Stelle aus einem çākhântara an (prathamayajne 'py eke), die dies erhärtet, wie denn auch das vâ bei Kâty. 8, 2, 16 vom schol. dem entsprechend erklärt wird. Und so ist denn nach Çāṅkhây. 5, 9, 2 einem çrotriya die Feier des pravargya auch beim prathamayajna erlaubt. Âpastamba endlich citirt dies theils ausdrücklich als die Ansicht eines Bahvricabrâhmaṇa, theils dehnt er dieselbe auch noch auf zwei andere Categoríeen, den durbrâhmaṇa und den brahnavarcasakâma aus. Alles dies thut indessen der völligen Unrichtigkeit der obigen Angabe Haug's keinen Eintrag.

Pag. 58 (1, 26) *prastare nihnuvate* (not. „literally: he(!) conceals the two bundles of kuça grass) ist in der Uebers. durch: „[when repeating the words: *esṭā rāyaḥ* etc.] they throw the two bundles of kuça grass (held in their hands, in the southern corner of the Vedi) and put their right hands over their left ones (to cover the kuça grass)“ ausgedrückt. *prastare* ist aber nicht Accus. Dual. eines Neutrums, sondern Loc. Singul. eines Masculinums. Und obschon Haug hinzufügt: the concealment is done in the manner expressed in the translation as I myself have witnessed it, so verhält sich die Sache, den Ritualtexten nach, denn doch erheblich anders, als er angiebt. S. Çāṅkh. 5, 8, 5: *dakṣhiṇottânân pâṇin prastare nidhâya nihnuvate savyottânân aparāhṇe*, (bei der vormittägigen upasad) legen sie (die Priester) ihre Hände, die rechte aufwärts gerichtet, auf den *prastara* nieder — bei der nachmittägigen die linke aufwärts —, und entziehen sich (durch diesen demüthigen namaskâra allen üblen Folgen dessen, daß sie vorher nach Süden gegangen sind, entschüßnen dieselben [vgl. das unten zu 7, 17 p. 468 Bemerkte]: *yajnam paribhûya yad dakṣhiṇataḥ somâpyâyanâya gatâḥ, tad duritaṁ namaskârenâ 'panayanti*, schol.). S. auch ib. 5, 10, 36. Bei *Lâṭyâyana* 5, 6, 9: *kâçamaye prastare nihnuvîran, dakṣhiṇân uttânân pâṇin kṛtvâ savyân nîcaḥ* tritt die eigentlich selbstverständliche Specialität hinzu, daß die linken Hände mit der Fläche nach unten gekehrt sind. Ebenso bei *Âçval.* 4, 5: *sṛiṣṭvodaḥkaṁ nihnuvamte* (! °vate) *prastare pâṇin nidhâyottânân dakṣhiṇânt savyân nîcaḥ*. Für das Verfahren selbst und den obigen Grund desselben s. noch *Çatap.* 3, 4, 3, 19—21. *Kâty.* 8, 2, 9 (schol.), wonach auch beide Hände

mit der Fläche nach oben gekehrt sein können, und Mahdh. zu Vs. 5, 7.

Pag. 62 (1, 28). Die paitudâravâḥ paridhayaḥ, sticks of fig-tree wood, werden nicht: put in the nâbhi, or hole in the uttaravedi, sondern dieselbe wird damit umlegt, Çat. 3, 5, 2, 14. 15. Kâty. 5, 4, 16. Kâṭh. 25, 6. Ts. 6, 2, 8, 3.

Pag. 79 (2, 3) not. 10. svaru ist nicht shavings, Späne im Allgemeinen, sondern nur der erste Splitter, der von dem zum Opferpfosten bestimmten Baume abgespalten wird (s. schol. Kâtyây. 1, 7, 17. 18. 6, 1, 13), die erste Wunde, Schwäre gleichsam, die demselben geschlagen wird (vgl. zend. qara Wunde von ṽsvar flammen, brennen, schmerzen): derselbe ist zunächst aufzubewahren, bis er dann später in die dreimal um den yûpa zu windende raçanâ versteckt (Kâty. 6, 3, 16) wird, von wo ihn der Schlächter einmal hervornimmt, um ihn zu salben und die Stirn des Thieres damit zu berühren (Kâty. 6, 4, 12. 13): er wird dann wieder daselbst versteckt und am Ende des Thieropfers in die juhû gelegt und geopfert (Kâty. 6, 9, 12).

Pag. 85 not. 11. wird das Schlachten des Thieres so geschildert: „they stop its mouth and beat it severely ten or twelve times on the testicles till it is suffocated“. Das mag jetzt Mode sein. Die Ritualtexte haben, so weit ich sehe, nichts davon. Nach Çatap. 3, 8, 1, 15. Kâty. 6, 5, 18. 19 ist das Schlagen mit einem kûṭa, Horn — das sei Menschenart ¹⁾ — (Sâyana: indem man es beim Horne faßt), oder hinter das Ohr — das sei nach Manen- Art ²⁾ — ausdrücklich verboten: das Thier soll blos durch Zuhalten des Mundes, wobei Sorge zu tragen daſs es nicht

¹⁾ d. i. die Art, wie man sonst ein Thier schlachtet.

²⁾ wie beim Manenopfer.

schreit ¹⁾, erstickt, oder durch eine Schlinge (veshkenā) erdrosselt werden. Nur bei der eben den Manen geweihten anustaraṇī wird ausdrücklich geboten, daß man sie hinter das Ohr schlagen solle, um sie zu tödten ²⁾, Kātyāy. 25, 7, 34. Sonst ist stets nur von Erstickung (samjnapanam) die Rede. Auch der Opfermensch und das Opferroß werden nur durch sie getödtet, Kāty. 16, 1, 14. 20, 6, 10. Çāṅkh. 16, 12, 19. 20. Und wo irgend sonst vom Tödten eines Opfethieres die Rede ist, z. B. Çāṅkhāy. 4, 17, 9. 5, 17, 11. Kauṣ. 44 (prāṇān āsthāpayati). Âçv. çr. 3, 1ff. g. 1, 11, nirgendwo finde ich das Schlagen auf die testicles erwähnt. Da übrigens auch ausdrücklich verboten wird, auf das Thier hinzusehen, während es verendet, Çatap. 3, 8, 1, 15. Çāṅkhāy. 5, 17, 11, so kann von einem Schlagen desselben in der That füglich gar nicht die Rede sein.

Pag. 94 not. varshishṭha ist nicht: the penis, sondern das dickste Drittel des in drei Theile geschnittenen Hintern (s. Kātyāy. 6, 7, 8): und es wird ferner, nebst dem vanishṭhu (so, nicht °shṭha) und dem Schwanze, nicht abgeschnitten, schlechtweg „for being sacrificed“ — geopfert wird ja Alles — sondern im Gegentheil zunächst aufbewahrt, um erst am Schlusse, bei den anuyāja, in elf Theile zerschnitten, zu den upayaj genannten Ceremonieen verwendet zu werden, Çatap. 3, 8, 3, 18. 4, 4. Kāty. 6, 9, 10. Mahīdh. zu Vs. 6, 21, während der Schwanz für das patnī-samyājanam dient, und der vanishṭhu, Dickdarm, von dem agnidh zu essen ist (Kāty. 6, 9, 14. 4). Auf pag. 110 not.,

¹⁾ für den Fall, daß dies doch geschieht, sind bestimmte prāyaścitta verordnet, Kāty. 25, 9, 12. Çāṅkh. 4, 17, 9. 13, 2, 4. Gobh. 3, 10, 22.

²⁾ ihre beiden vrikka (kukshigolaka) sind dem Todten in die Hände zu legen.

wo Haug von diesen upayaj handelt, spricht er selbst von eleven pieces of the guts, als deren Gegenstand, nicht von elf Stücken des penis. Statt: of the guts sollte es übrigens auch da vielmehr heißen: of the guda, der von den „guts“ denn doch noch verschieden ist.

Pag. 114 (2, 20). Daß der Hotar nach dem Schluß des pâtaranuvâka auf des adhvaryu Geheiß: apa ishya, ask for the waters (s. Kâty. 9, 3, 2) mit dem Vocativ (!) „Aponaptriya“ (calling upon them) antworten solle, ist eine irrige, sei es „oral information“, sei es Auffassung schriftlicher Quelle. Es beantwortet der hotar jene Aufforderung nicht so, sondern durch Recitirung des ganzen aponaptriyaṃ sūktam (Ṛik 10, 30 mit Ausnahme von v. 12), s. Çāṅkh. çr. 6, 7, 1: apa ishya hotar ity uktāḥ (adhvaryuṇā) pra devatreṭi dvādaçim parihāpya: ebenso Âçv. çr. 5, 1 apa ishya hotar ity ukto 'nabhihikṛityā 'ponaptriyaṃ anvāha. Vgl. auch Çat. 3, 9, 3, 15.

Pag. 120 (2, 22) „one holding the hand of the other — samanvārabdhā(h)“: dann hätte nur der Vorderste und der Hinterste je eine Hand frei. In der That erfaßt aber beim anvārambha der Folgende je immer nur seines Vorgängers Kleidsaum, nicht dessen Hand: purato gantuḥ kacham gṛihṭvaiva priṣṭhato 'nyo gachet, schol. zu Pañc. 6, 7, 15. uttariyaikadeçe gṛihṇīyāt, schol. zu Lâty. 1, 11, 3.: s. oben pag. 21. 22. 5, 345.

Pag. 125 (2, 24). Es ist nicht blos eine einseitige Erklärung Sâyana's „who follows one of the masters (Âcâr-yâs)“, daß die neun Somabecher, nachdem sie geleert und zum zweiten, resp. bei den beiden ersten savana auch zum dritten, Male wieder gefüllt sind, nârâçaṇsa heißen, sondern es ist dies eine völlig feste Nomenklatur. Wenn

Haug ferner angiebt: for in this condition they belong to Narâçaṇsa, so ist dies ungenau: sie gehören vielmehr den Manen zu: Çatap. 3, 6, 2, 25. 12, 6, 1, 33. Çâṅkh. 8, 2, 14 etc., und zwar beim ersten savâna den ûmâḥ oder avamâḥ (Pañcav. 1, 5, 9. Lâṭy. 2, 5, 14) pitarah, beim zweiten den ûrvâḥ (aurvâḥ Pañc. Lâṭy.) p., beim dritten den kâvyâḥ p. Ihr Name nârâçaṇsa kommt resp. davon her, daß bei dem ihren Genuß begleitenden Spruche soma selbst als narâçaṇsa bezeichnet wird: devo 'si narâçaṇso, yat te medhaḥ svar jyotis tasya ta ûmaiḥ pitṛibhir bhakshitasyopahûtasyopahûto bhakshayâmîti bhakshamantraḥ prâtaḥsavane Çâṅkhâ. 7, 5, 21., oder davon, daß narâçaṇsa sie zuerst getrunken hat: narâçaṇsapîtasya deva soma te mativida ûmaiḥ pitṛibhir bhakshitasya bhakshayâmi Ait. Br. 7, 34., oder davon, daß die Manen selbst narâçaṇsa, von den Männern gepriesen, heißen: naraiḥ saṁtânabhûtaiḥ çasyanta iti nârâçaṇsâḥ pitaras, tatsambandhaç camaso nârâçaṇsaḥ Mâdhava zu Pañcav. 1, 5, 9.

Pag. 137 (2, 30). Die Worte: should the Hotar first eat the food (remainder of the Puroḍaça offering previous to the Soma offering) which he has in his hand? [or should he drink first from his soma cup?] geben trotz ihrer Ausführlichkeit nur eine inadäquate Vorstellung von dem was der Text kurz mit avântarelâm bezeichnet. Solche termini technici lassen sich überhaupt nicht gut übersetzen, sondern nur in Noten erklären. Während idâ (s. Kâtyây. 3, 4, 6ff. Âçv. 1, 7. Çâṅkhâ. 1, 10—12) eine aus sämtlichen havis (puroḍaça nämlich u. dgl.) von deren rechter und mittlerer Seite zu fünf Malen abgetheilte Spende bedeutet, die mit âjya begossen und am Schlufs der dafür vom hotar citirten Sprüche, welche Heil und Segen auf den Opfernden

herbeirufen, von diesem und den Priestern gegessen wird (s. auch Haug p. 231), ist mit avântareḍā (dazwischen liegender idā, bei Çāṅkh. heißt sie uttarelā, mit l) eine aus dieser idā wieder, vor Beginn der Recitation, durch den adhvaryu zu fünf Malen in des hotar rechte Hand geschehende¹⁾ Abtheilung gemeint, welche bestimmt ist, die Kraft der wirklichen idā, deren Gefäß der hotar während seines Recitirens in dieser Hand zu halten hat (wobei all die Anderen dessen Inhalt zugleich berühren), in den Körper des hotar direkt überzuleiten und auf seine für den Opfernden zu recitirenden Segenswünsche zu übertragen (Çatap. 1, 8, 1, 17), resp. auch wohl der darauf ruhenden idā selbst als geweihte Grundlage zu dienen: er hat dieselbe resp. dann am Schluß der Recitation seinerseits zu verzehren²⁾, ehe er noch seinen eignen Antheil an der idā genießt³⁾).

Pag. 184 (3, 17) not.: „the two Pragâtha-verses are to be repeated so as to form a triplet. This is achieved by repeating thrice the fourth pâda of each verse, if it be in the Bṛihatt-metre.“ Diese Angaben sind unzulänglich und irrig. Das Richtige s. oben 8, 25.

Pag. 185 (3, 17) not.: „these enigmatical words (nämlich: pañcabhyo himkaroti sa tisṛibhiḥ sa ekayā sa ekayā etc.) are utterly unintelligible without oral information which

¹⁾ Das fünfte Mal nimmt sich der hotar selbst paddh. Kâty. p. 261, 23. Çāṅkh. çr. 1, 10, 6.

²⁾ hotā vântareḍām bhakshayitvā idām api bhakshayet schol. zu Åçv. 1, 7, 8 (ed. Bibl. Ind. N. S. no. 55).

³⁾ Dem Abtheilen der avântareḍā geht noch eine andere symbolische Handlung voraus. Der adhvaryu berührt nämlich mit dem Ghee, welches über die idā gegossen ist, zwei Gelenke des rechten Zeigefingers des hotar, die dieser dann mit seinen Lippen ableckt, um die Kraft des vâcaspati und des manasapati, die er dabei anruft, in sich aufzunehmen, d. i. wohl um seine Lippen, resp. seinen Geist, zu der später folgenden Segensrecitation zu weihen.

I was happy enough to obtain.“ Haug hätte sich die Erklärung derselben schon aus meinem Vâjas. Saṃhitae spec. 2, 115. 120ff. ¹⁾ (1847) entnehmen können.

Pag. 203 (3, 26). Die vaçâ ist nicht: a kind of goat, sondern etwa: a kind of go, wird resp. von den scholl. stets durch vandhyâ gauḥ erklärt.

Pag. 231 (3, 40). Haug's Angaben über die sieben pâkayajna des Rik-Rituals, die er der „oral information founded on Nârâyana Bhaṭṭa's practical manual“ entlehnt, sind höchst ungenügend ausgefallen. Es führt nämlich zwar allerdings der in Bombay gedruckte Prayogarātna des N. Bh. die letzten sieben der 25 von ihm behandelten saṃskâra der Âçvalâyana-Schule in der von Haug angegebenen Reihenfolge ²⁾ auf: auch bezeichnet er sie in der That einmal dabei als pâkayajna (f. 87a), theils bleibt indessen unklar, ob er dies Wort nicht etwa nur als gleichbedeutend mit saṃskâra überhaupt verwendet ³⁾, theils kann jedenfalls, sei dem auch wie ihm wolle, der Sprachgebrauch dieses modernen Scholiasten nicht als Autorität gelten, so lange uns ältere Quellen zu Gebote stehen. Und eine solche ist z. B. die schon lange bekannte, resp. auch von N. Bh. selbst citirte Stelle des Gautama, welche ganz andere Namen der sieben pâkasamsthâs aufführt, vgl. z. B. meine Ausgabe des Kâtyây. pag. 34, 7. 8. Sie hätte auch Haug

¹⁾ Zeile 10 lies tribus hymnis statt tres hymnis.

²⁾ Der Schluss differirt indessen. Ebenso freilich auch das von Haug zum Vergleich citirte Stück des Âçval. grîhya selbst (2, 1—4), welches gar nichts vom âgrayajna (4) und piṇḍapitriyajna (6) hat und den sarpabali (2) nur als Theil des çravaṇâkarma (1) behandelt (wie dies auch sonst der Fall ist).

³⁾ es heisst bei ihm: pañcaviṇçatisaṃskâreshûktvâ 'shtâdaça (so ist zu lesen) saṃskṛitîḥ | pâkayajnân saptâ çishṭân vakti || und später: pañcaviṇçatisaṃskâreshu garbhâdhânâdyâ ashtâdaçoktâḥ, idānīm çravaṇâkarmâd-yâḥ saptâ 'vaçishṭâ ucyaṇte |

angeben sollen, nicht die von ihm wirklich gegebenen ¹⁾. In den grihyasûtra selbst übrigens findet sich allerdings noch keine dergl. feste Reihenfolge, resp. Zahl der einzelnen pâkayajna inne gehalten: nur im Çânkh. g. 1, 1 wird wenigstens die Siebenzahl der pâkasamsthâs allerdings bereits erwähnt. Dagegen kehrt eine auf einem andern Princip beruhende Eintheilung der pâkayajna mehrfach in den grihyas. wieder. Nach Âçval. g. 1, 1 giebt es drei Arten davon 1) was in's Feuer geopfert wird, huta, 2) was nicht in's Feuer geopfert wird, 3) was in das brahman geopfert wird, die Speisung von Brâhmanen. Bei Çânkh. g. 1, 5. 10 und Pârask. 1, 4 werden vier dgl. aufgeführt: huta, ahuta, prahuta, prâçita, und eine kârikâ bei Çânkhâ. 1, 10 erklärt dies durch: huto 'gnihotrahomenâ, 'huto balikarmanâ | prahutaḥ pitṛikarmanâ, prâçito brâhmaṇe hutaḥ ||, während der schol. zu Pâr. prahuta als Vereinigung von huta und ahuta (yatra homo baliharanam ca) erklärt. — In der Erklärung des Wortes pâkayajna selbst als Kochopfer ²⁾ stimme ich Haug bei, obschon dieselbe auf das meist aus Mehl oder Körnern bestehende balikarman z. B. nicht paßt.

Pag. 234 die Ueberschrift zu 3, 40: the other parts of Jyotishtoma, such as Ukthya, Atirâtra comprised in the Agnishtoma und die not. auf pag. 235 (3, 41): this (the vâjapeya) is a particular Soma sacrifice, generally taken as

¹⁾ Und wenn er dabei das pratyavaroḥanam als „an oblation to Çvaita Vaidârava“ bezeichnet, so ist zu bemerken, daß der Name vielmehr Çveta Vaidârva (oder °rvya, oder °darvya) lautet: auch ist damit nicht: a particular deity connected with the sun gemeint, sondern ein Schlangendämon (Pâraskara 2, 14 erwähnt ihn bereits bei dem sarpabali der çrâvaṇi, welcher, s. Gobh. 3; 9, 1, für den des pratyavaroḥanam als Norm dient).

²⁾ Die Scholien fassen pâka. als Hausfeuer: vgl. z. B. schol. zu Çânkh. g. 1, 5 pacyate pratyaham yasminn asau pâkaḥ, tatra yajnâḥ pâkayajnaḥ: ebenso schol. Kâty. 6, 10, 29.

a part of Jyotishṭoma, which is said to be sapta-samsthā i. e. consisting of seven parts¹⁾ beruhen auf einer völlig irrigen Auffassung. samsthā kann entfernt nicht mit part übersetzt werden, sondern bedeutet den Schluß (Ait. Br. 7, 17) das schließliche Stehen worauf, resp. das worauf etwas schließlich steht, die Grundlage, Grundform, Norm. Nicht sieben Theile des jyotishṭoma giebt es, sondern sieben Normen, Arten desselben, vgl. das oben p. 120. 21 Bemerkte. Sie unterscheiden sich nach der Zahl der zu ihnen gehörigen çastra und stotra (welche von 12 bis zu 13. 15. 16. 17. 29. 33 aufsteigen), resp. nach der Zahl der zu diesen wieder gehörigen Verse²⁾. Es ist übrigens

¹⁾ ebenso Introduction pag. 58. 59., während ibid. pag. 8 Ukthya, Sholaṇin und Atirâtra richtiger als „modifications“ des agnishṭoma bezeichnet werden: auch auf pag. 58 ist ein Anlauf dazu genommen, wenn es heisst: all other soma sacrifices of the same duration are mere modifications of it (des agnishṭoma), wozu dann aber freilich die unmittelbar folgenden Worte: „it (der agn. nämlich) is regarded as an integral part of the Jyotishṭoma and said to consist of the following seven sacrifices: 1) Agnishṭoma 2) Atyagnishṭoma etc.“ schlecht passen.

²⁾ Der agnishṭoma z. B. hat 190 stotriyâ-Verse, die resp. zu den vier stoma trivrit, pañcadaça, saptadaça, ekaviṇça verwendet werden: davon darf er mit so vielen lichtartigen stoma versehen ist, heisst er speciell: jyotishṭoma Ait. Brâhm. 8, 4. Schol. zu Pañcav. 4, 1, 6. 16, 1, 4. 6. 17, 5, 3. 18, 15. Bei den übrigen samsthâ pflegt meist je immer nur ein stoma verwendet zu werden, so beim ukthya z. B. der pañcadaça stoma, was bei 15 stotra für diese samsthâ die Zahl von 225 stotriyâ-Verse ergibt: doch kann derselbe auch z. B. im caturviṇça-stoma (wo dann 360 vv., s. Ait. Br. 4, 12) etc. gefeiert werden. Den ukthya als: only a kind of supplement to the Agnishṭoma zu bezeichnen, wie dies Haug p. 251 thut, ist völlig verkehrt. — Der grösste Theil des Rituals kehrt allerdings in allen sieben samsthâ gemeinsam wieder, wird somit nur bei der ersten derselben, eben dem agnishṭoma, ausführlich erörtert, und ist resp. von da auch für die übrigen fortgeltend, daher diese sehr kurz behandelt werden (im Ait. Brâhm. z. B. der ukthya in 3, 48. 49., der shodaṇin in 4, 1—4, der atirâtra in 4, 5—6: die andern samsthâ fehlen daselbst noch): aber dieselben sind dennoch keineswegs als bloße Spielarten des agnishṭoma anzusehen, sondern stehen ihm völlig ebenbürtig zur Seite, wenn sie auch allerdings nicht so häufig zur Anwendung kommen, als er, der die einfachste, am wenigsten complicirte Form eines Soma-Opfers, resp. eines sautyam ahas repräsentirt. Die ekâha, d. i. diejenigen Soma-Opfer, bei denen nur einen Tag hindurch sutyâ, Somapressung, stattfindet, werden eben größtentheils nach der agnishṭoma-Norm gefeiert, und

die Siebenzahl erst die letzte Stufe der rituellen Entwicklung, und ist resp. auch für unsre Stelle hier (3, 40) von derselben völlig zu abstrahiren, da hier ausdrücklich nur fünf dgl., nämlich aufser agnishtoma nur ukthya vâjapeya atirâtra und aptoryâma genannt, atyagnishtoma und shodaçin nicht erwähnt werden. (Ueber ein kritisches Bedenken in Bezug auf diese Stelle s. unten ad l.)

Pag. 301 (4, 24). Die zwölf upasad des dvâdaçâha, von denen der Text spricht, sind zwölf wirkliche Tage (die betreffenden Ceremonieen resp. an jedem Tage früh und Abends zu feiern). Haug's Erklärung: the upasads are performed during four days, on each day thrice, that makes twelve, ist vollständig unrichtig: vergl. Kâtyây. 8, 2, 40. 3, 4 (schol.). 12, 2, 14. 17, 7, 10. 20, 4, 13. 22, 8, 11. 23, 1, 1. 24, 5, 31. Çâṅkh. çr. 10, 1, 4.

Pag. 363 (5, 26). Zu der Angabe, daß das agnihotram zweimal täglich: during the whole term of life zu bringen sei (vgl. schol. Kâty. 1, 2, 11 pag. 31, 16ff.), hätte denn doch hinzugefügt werden müssen, daß diese Verpflichtung aufhört, sobald der Hausvater parivrâjin wird (s. schol. Kâtyây. 21, 1, 17 pag. 983, 7. 8). Auch wäre zum Wenigsten ein Hinweis auf die Bestimmungen in 5, 29 (p. 368—9) am Orte gewesen, welche kurioser Weise auch eine bloß 24jährige, ja sogar eine nur 12jährige Dauer des agnihotram, nach Ablauf welcher man nämlich den gâyatriloka erreiche, zu involviren scheinen. Freilich ist dies wohl entweder wirklich nur ein Schein (die Stelle resp. nicht so

kommen die anderen samsthâ hauptsächlich erst bei den mit mehrtägigen sutyâ versehenen ahina und sattra zur Geltung; zwei von ihnen indessen, der vâjapeya und der aptoryâma sind ursprünglich selbst nur einfache ekâha-Formen, und erst sekundär zu dem Range wirklicher samsthâ aufgestiegen.

zu verstehen), oder doch eine nur partiell, nicht allgemein gültige Annahme, da dieselbe theils eben mit der häufigen Angabe von der Lebenslänglichkeit des agnihotram theils mit der speciellen Fixirung des Neumond- und Vollmond-Opfers auf 30 Jahre (der dākshāyaṇa-Form desselben resp. auf 15 Jahre) in Widerspruch steht, bei welchem letzteren ja die Feier des agnihotram einen integrierenden Theil bildet.

Ibid. Beim agnyādhāna handelt es sich von vorn herein nicht darum: to establish the three sacred fires Gârhapatya, Dakṣhiṇa and Âhavanīya, sondern zunächst nur um zwei derselben, gârh. und âhav. (s. agnī ādadhâti, Çat. 2, 1, 2, 1ff. 11, 1, 1, 2. Kâtyây. 4, 7, 8ff.): und zwar wird zuerst das Feuer für den gârhapatya durch Reiben gewonnen, und dann von da für den âhavanīya entnommen Kâty. 4, 9, 10. Die Anlegung des dakṣhiṇâgni aber ist nur eine sekundäre Çatap. 2, 1, 4, 6. Kâtyây. 4, 8, 15, und geschieht resp. ebenfalls durch Entnahme eines Brandes aus dem gârhapatya Kâtyây. 4, 9, 19. Âçvalāyana freilich (2, 2) läßt den dakṣhiṇâgni noch vor dem âhavanīya entnehmen, hält resp. von vorn herein an der Dreizahl der Feuer fest, die ja in der That auch die solenne ist.

Pag. 367 (5, 28). Der Text giebt nicht an, daß dem citya agni 1440 yajushmatya ishtākās zukommen, sondern spricht nur von tāvatyas, d. i. 720 dergl., womit dann offenbar dasselbe gemeint ist, was in Çatap. 10, 4, 2, 2., nämlich 360 der sonstigen 395 yajushmatya ishtākās (98 + 41 + 71 + 47 + 138 für die fünf citi Çatap. 10, 4, 3, 14–19), in Gemeinschaft mit den 360 pariçrit genannten ishtākās, s. auch Çatap. 10, 4, 3, 8. 13. 19. Haug's Angabe auf p. 368 „about 1440 bricks are required for this structure, each

being consecrated with a separate Yajus-mantra“ ist völlig irrig; wie denn auch seine übrigen Angaben über das cayanam ganz unzureichend sind, indem er z. B. des dazu gehörigen Opfers der „fünf Thiere“, unter ihnen des Menschen, und der Benutzung ihrer Köpfe als ishtākās (s. Z. D. M. G. 18, 263–6) nicht einmal Erwähnung thut.

Pag. 374 (5, 33) not. Die vermuthlich auf „oral information“ beruhende Angabe, daß die stomabhāga-mantra „are to be found in the Brâhmaṇas of the Sāmaveda only (not in the Yajus or Ṛigveda)“ ist irrig, wie ein Blick auf Taittir. S. 3, 5, 2, 1–5. 4, 4, 1, 1–3. 5, 3, 6, 1–3. Kāṭhak. 17, 7. 37, 17. Vs. 15, 6 (etwas verschieden) — 9. Çat. 8, 5, 3, 3. Kātyāy. 11, 1, 21 (und im schol. Citat aus dem Kāṭhasūtra). 17, 11, 9. 10. erweist.

Pag. 443 — 4 (7, 2). Die „oral information“ über das sāmṇāyāyam schildert eben den modernen Hergang dabei, der von dem der Ritualtexte wesentlich differirt. Eine Benennung der drei Kühe als: Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī findet in diesen nicht statt: die wirklichen Namen derselben s. Vs. 1, 4. Kātyāy. 4, 2, 25. 26: auch wird nicht limejuice als Lab genommen, sondern der prāgghutaṣeṣha Kāty. 4, 2, 33.

Pag. 474 (7, 21). Die „oral information“ über das samishṭayajus: „the Adhvaryu takes darbha grass and melted butter (in a spoon) in his hands and sacrifices for them. This is called samishṭa“ ist sehr dürftig ausgefallen!! Auch sind die „Samishṭa Yajus mantras“ keineswegs „required when binding the sacrificial animal to the pillar“. Sie sind vielmehr ein integrierender Schlußtheil jeder ishtī¹⁾ und haben mit dem Anbinden des Thieres an die

¹⁾ Ueber die Bedeutung des Namens s. Çatap. 1, 9, 2, 25 ff. 4, 4, 1, 3 samishṭayajūṇshi hy evā 'nto yajnasya 4, 5, 1, 5. — Bei der dikṣapīyā-ishṭi des soma-Opfers können sie fehlen Kāty. 7, 2, 29.

Opfersäule auch nicht das Geringste zu thun, fehlen resp. geradezu gänzlich beim agnîshomîya ¹⁾ paçu des soma-Opfers schol. zu Kâty. 6, 10, 32. 8, 9, 14. — Nachdem die Gemahlinn des Opfernden zum Schluß der Feier den „veda“ genannten Opfergrasbüschel (und ihre eigene Opferschärpe yoktram) aufgebunden und der hotar das Gras bis zur vedi hin verstreut hat, nimmt der adhvaryu eine Handvoll Gras in die Linke und opfert sie, nebst in der dhruvâ flüssig gemachter Butter, in das Feuer, unter Recitirung des auch von Haug angegebenen Spruches: devâ gâtuvidas Vs. 2, 21. Darauf wird sämtliches barhis in die juhû gelegt und ins Feuer geopfert, das noch übrige (pranîta-) Wasser über die vedi gegossen, und mit noch anderen dergl. Kehraus-Handlungen das Ganze beschlossen. Die betreffende Ceremonie heist übrigens gar nicht samishta, wie Haug angiebt, sondern selbst samishta-yajus (s. Kâtyây. 3, 8, 4 schol.); und zwar differirt die Zahl der dazu gehörigen Opferspenden und -Sprüche von eins bei den gewöhnlichen ishṭi (haviryajna) bis zu drei bei Thieropfern ²⁾ und bei zweien der Tertialopfer (bei dem einen indessen beliebig auch in der Einzahl Çatap. 2, 5, 2, 20. Kâty. 5, 2, 9—12) und bis zu neun bei dem soma Çat. 4, 4, 4, 1. Kâty. 10, 8, 11. — In Haug's Uebersetzung der Worte: anûbandhyâyai samishta-yajushâm uparishṭât mit: after having recited the Samishta Yajus mantras which are required when binding the sacrificial animal to the pillar sind übrigens diese letzteren Worte, welche eine Uebersetzung von anûbandhyâyai enthalten, das er somit rein als Part.

¹⁾ aber nicht bei dessen drei vikâra, dem savaniya, anûbandhya und nirûdha.

²⁾ ausgenommen den agnîshomîya paçu, wo gar nichts der Art, s. oben.

Fut. Pass. gefaßt hat, auf völlig irriger Auffassung beruhend. Es ist nämlich dies Wort ein terminus technicus des Rituals, bei welchem an die ursprüngliche futurale Participial-Bedeutung gar nicht mehr zu denken ist, der vielmehr seine ganz konkrete (saṃjñâ-) Bedeutung hat: vergl. 8, 5, wo Haug selbst (p. 502) die Worte: anûbandhyayeshṭvâ denn doch wenigstens mit: after having performed the animal sacrifice (anubandhya) übersetzt, also, wie wenig speciell dies auch ist, zum Mindesten von der wörtlichen Uebersetzung des Wortes als eines Particip. Fut. Passivi ganz abstrahirt hat. Es wird nämlich mit anûbandhyâ, fem., speciell eine dem mitra und varuṇa geweihte vaçâ, sterile Kuh, bezeichnet, welche als integrierender Theil des Rituals beim soma-Opfer nach dem Schlußbade (avabhṛitha), resp. nach der udayanîyâ, vor der Endceremonie, der udavasânîyâ ishti, geopfert wird: es kann statt ihrer auch ein Ochse (ukshan), oder in dessen Ermangelung ¹⁾ eine aus saurer und heißer Milch gemischte Gabe (payasyâ) genommen werden, s. Çat. 3, 8, 5, 11 ²⁾. Kâty. 10, 9, 12—16. Çânkh. 8, 12, 5. Es bezeichnet das Wort somit wohl ein nach dem eigentlich bereits vollendeten Opfer noch hinterdrein (anu) anzubindendes resp. zu schlachtendes Opferthier. Und die obigen Worte des Textes anûb. sam. up. würden hienach etwa zu übersetzen sein: nach den Schlußformeln des das soma-Opfer beschließenden Thieropfers, wenn man es nicht lieber vorzieht, die termini technici

¹⁾ Bei Lâtyây. 1, 6, 42—48 werden auch noch andere Thiere als anûbandhya genannt: Stier (rishabha), Buckelochs (unnata), Ziege und Widder. — Der schol. zu Kâtyây. 10, 9, 15 zieht für das kali-Zeitalter die Darbringung der âmikshâ (payasyâ) vor, da ja Thieropfer während desselben überhaupt verboten sind.

²⁾ etâṃ hi sarvo 'nu yajnaḥ saṃtishṭhate.

beizubehalten und ihren Sinn nur in einer Note zu erläutern.

Pag. 490 (3, 32). Die Erklärung, welche Haug von atigrâhya giebt, ist mir in keinem Ritualtext bis jetzt vorgekommen. Im Çatap. 4, 5, 4, 2 wird der Name dadurch erklärt, daß die Priester dieselben atyagrihata, überschöpften, und kann dies zwar in der That wohl in der Weise, wie Haug annimmt, verstanden werden, es kann sich aber auch auf die Zahl der sonstigen graha beziehen, über welche dieselben hinausgehen, als nur bestimmten Ceremonieen (dem prishthya shaḍaha etc.) zugehörig. Sâyaṇa zu Taittir. Br. 1, 3, 3, 1 (s. Roer Taittir. S. p. 995) erklärt das Wort durch: itaragrahân atikramya dushprâpam phalaṃ grihyata ebhir ity atigrâhyâḥ.

Pag. 496 (8, 1). Zu den ubhayasâman-Tagen gehört außer den von Haug aufgeführten u. A. auch noch das caturviṇṣam ahas Çâṅkhây. 11, 2, 1, sowie der dritte der svarasâman-Tage ib. 11, 11, 2.

Noch Anderes der Art wird uns im Verlaufe entgegenreten. — Finden wir uns somit, auch was die rituellen Angaben Haug's betrifft, zu mannichfachem Widerspruch veranlaßt, so ist denn ferner die speciell sprachliche resp. philologische Seite seiner Arbeit, sowohl was den Text und die Uebersetzung, als auch was die Noten anbelangt, vielfach unsern schärfsten Tadel herausfordernd.

Der Text zunächst ist, wie dies schon der Bombayer Recensent hervorgehoben, durch falsche Trennung oder Nichttrennung der Wörter und Sätze in hohem Grade verunstaltet, ein Umstand, der sich denn auch sehr empfindlich in der Uebersetzung gerächt hat, insofern sich Haug bei dieser durch die falsche Form seines Textes

mehrfach hat irre führen lassen. — Die Orthographie ferner der einzelnen Wörter leidet an einer konstanten Verwechslung einiger Ligaturen, wie pt und tp, mn und nm, hm und mh, hn und nh, hñ und ñh, hv und vh. Und zwar so konstant, daß man denken könnte, es liege hier ein Fehler des Schriftschneiders vor: dem ist aber zum Theil wenigstens nicht so, denn die Ligaturen pt, mn, hm sind faktisch vorhanden (s. z. B. pag. 1. 66. 184): hn, hñ und hv scheinen freilich in der That wirklich zu fehlen! Die Schrift ist überhaupt etwas mangelhaft: z. B. was tarhy ubhe (pag. 66) sein sollte, ist vielmehr faktisch tartdyubhe zu lesen. Auch dg wird mehrfach durch dn vertreten (pag. 132, 10. 15). Die aus den Handschriften aufgenommenen Ligaturen tdh statt ddh, oder tch statt cch machen einen unbehaglichen Eindruck. — Die Vertretung der Nasale im Innern eines Wortes vor folgendem homogenen Consonanten mag hingehen, da sie (ursprünglich rein aus Bequemlichkeit entstanden) schon mehrfach recipirt ist und zu Mißverständnissen wenig Anlaß giebt. Dagegen ist zu tadeln, daß auch finales n, der schlechten Gewohnheit der Manuscripte gemäß, mehrfach durch anusvâra gegeben wird, z. B. upa srijaṃ für upasrijan 132, 5: hier sind leicht Mißverständnisse möglich. — Ebenso ist es zu verwerfen (vergl. diese Stud. 1, 65), wenn, ebenfalls auf Grund des schlechten Usus der Manuscripte ¹⁾, doppelte homogene Consonanz häufig nur einfach geschrieben ist, z. B. vityâm für vittyâm 70, 20., sampatyai für °ttyai 100, 4., netveva für net tv eva 100, 16., avarudhyai für °ddhyai 100, 18. 152, 10.,

¹⁾ auch der hiesigen drei des Ait. Brâhm., Chambers 45 (A.), 62 (B.), 77. 78 (C.).

çaudrânyâyâd für çaudrân nyâyâd 183, s¹), tâ nyavṛim-jant für tâṃ nya^o 167, 5, tvanveva 62, 5 für tvam nv eva, badhvâya 210, 13 für baddhvâya. — Der allerdings theilweise²) auch durch grammatische Regeln geschützte Ausfall des visarga vor folgender sibilantisch anlautender Consonantengruppe ist bei dem häufigen Mangel der Worttrennung oft sehr irreleitend, z. B. prajāpatiçvaçuras 67, 12, yaithaivâdasnushâ 67, 14, tvayâjyasvayam 167, 3. Auch er ist indessen nicht constant festgehalten: hie und da ist der visarga geblieben, wie dies ja auch in den Manuscripten vielfach der Fall ist. — In der Verdoppelung von innerem ch durch c herrscht keine Bestimmtheit, bald gacchati, ricchati, udayacchat, bald achâ, yachati etc. — Der beim Ausfall eines a nach e, o so nothwendige avagraha fehlt überaus häufig und oft gerade da, wo er dringend nöthig wäre, um Mißverständnissen vorzubeugen, die sein Mangel denn auch oft faktisch in der Uebersetzung hervorgerufen hat. — Alles dies sind, ihrer häufigen Wiederkehr nach, gewissermaßen principielle Mängel. Aber auch an sonstigen Druckfehlern fehlt es nicht: so ist z. B. zu lesen: 26, 1 añjmo (nicht aiñjmo), 44, 7 klapsyete (nicht klipsyete), 46, 8 duḥshamam (nicht dushamam), 70, 21 tatho vâ ashtâksharâ (nicht tato vâstḥâ^o), 84, 20 shasṭim (nicht shasṭhim), 97, 14 shashtyâm (nicht shasṭhyâm), 133, 15 hīnam (nicht honam), 170, 5 uccakrâma tâṃ (nicht mat tâṃ) und Bâbhavyâyâ (nicht °vyâyâ), 135, 18 sâ yat tatra (nicht sâ tatra), 157, 9 vyâhvayîta (nicht °yati), 200, 25 anârto (nicht anârto), 203,

¹) C. liest geradezu so. Auf p. 164, 12 z. B. hat Haug richtig vṛi-shâkapes tan nyâyam etc., während ABC. auch hier blos tanyâyam lesen.

²) wenn nämlich dem Zischlaut eine Sonans folgt, s. diese Stud. 4, 180: und vgl. noch Jyotisha pag. 5 not.

1. 5. 207, 1. 9 devâḥ (nicht devâ) etc. — Anderes dergl. s. im Verlauf.

Derselbe Mangel an Genauigkeit, welcher die Orthographie des Textes charakterisirt, kehrt auch bei den in der Uebersetzung vorkommenden Sanskrit-Wörtern wieder. Selbst bei ihrer Umschreibung in lateinischer Schrift ist theilweise kein festes Princip innegehalten. Palatales ç wird in der Regel durch ś, aber auch durch sh (durchweg Shastra, z. B. p. 178., ferner kashyapa p. 87, Shilpas p. 424, Shrotriya, Shrauti pag. 377 und pref. pag. vii), und, ob schon seltener, durch s (z. B. Sâkala pag. 240, Sucivriksha pag. 250) gegeben. Das ḷ des Rik wechselt mit l, ḍ und d: so findet sich fast durchweg (das allerdings etymologisch richtige) purodâça statt puroḷâça resp. purodâça; resp. neben iḷâ auch iḍâpâtra (pag. 96) und ilaḥ (pag. 82). Insbesondere aber sind die thematischen Formen der Wörter auf das Willkürlichste behandelt, resp. nach Belieben mit dem Nominativ wechselnd. So finden wir von Neutren auf an sâman neben brahma, von den Masculinen gar fünf Formen: Maghavan, brahmân (Introd. pag. 4), brahmâ, darçapûrṇima ¹⁾, grâvâṇa-hymns (p. 379. 80): — durchweg Vishuvan (statt vant), dagegen Kakshîvat p. 343, und Bhûtavân p. 218, paçumân ib., prajâvân p. 46: — ebenso Hiranyadan p. 167 (statt °dant, s. diese Stud. 2, 480): — durchweg agnihotri oder °hotrî ²⁾ statt °hotrin, ebenso sholaçî, brâhmaṇâchaṇsi oder °sî, aber auch Açvînaform (statt: Açvin-

¹⁾ darçapûrṇima-ishṭi ist beiläufig eine ganz moderne Form für °pûrṇamâsheshṭi.

²⁾ besonders unpassend ist diese Form z. B. pag. 365 wo ein wirkliches Wort agnihotri (Femin.) danebensteht.

form) pag. 165¹⁾: — sodann Upâviḥ pag. 57. 537 (statt °vi), Ahir Budhnya p. 224 (statt Ahi): — die Wörter auf °tar meist so, daneben aber auch auf tri ausgehend, the Hotṛis pag. 408, the Udgâṛis pag. 358, the Hotars pag. 254.: — nicht neutrale Wörter auf as meist im Nomin., so jâtavedâs p. 153. 224, ushâs p. 111. 249, atichandah p. 340: — ebenso einsilbige Wörter auf o, dyaus, gaus p. 249. 330: — bei den Neutren auf a bald Sâkamaçvam pag. 252, bald Sâkamaçva p. 253, kshatra und kshatram p. 190: — fast durchweg virât, puroruk u. dgl. statt virâj, puroruc etc.: — dagegen vâc, nivid, viç (p. 190): — bei Plur. bald die indische, bald die englische Form, the maruts und the marutas p. 21, the Jagâtis p. 13 und the pavamânya-verses (!) p. 148. 149. 440, the Açvins p. 111. 270 und the grâvanas p. 381: — auch Apsaras statt Apsarasas p. 214, to the atichandas (statt °dadas) p. 260, the puroruks p. 172 u. dgl. m.

Die Uebersetzung sodann ähnelt oft mehr einer durch allerlei fremdartige²⁾ aus dem Commentar aufgenommene Zusätze verbrämten Paraphrase, als einer an den Wortlaut und an das Satzgefüge sich streng anschließenden Metaphrase. Daneben fehlt es indels auch nicht an Auslassungen und unmotivirten Abkürzungen. Die eigenthümliche Naivetät des Brâhmaṇa-Styles, des einzigen wirklichen Prosa-Styles, den das Sanskrit entwickelt hat, geht

¹⁾ an andern Stellen ist Açvina statt âçvina stehend (z. B. pag. 268 ff.), resp. nur eine Art Druckfehler dafür (das Â fehlt der Schrift): hier aber kann es den übrigen Namen (the Agni-form, the Sarasvatî-form etc.) gegenüber nur als das nomen proprium selbst gemeint sein.

²⁾ Pag. 537 enthält zu pag. 492 die Angabe: Narâçanśa (not being in the text) is to be enclosed in brackets. Hienach sollte man meinen, daß alle andern dergl., dem Text fremden, aus dem Comm. etc. stammenden Zusätze wirklich „in brackets“ eingeschlossen seien. Dies ist indessen nur in äußerst unzureichender Weise der Fall.

in Folge dieser freien Behandlung des Textes, resp. in Folge der fast steten Verwandlung der direkten Rede in die indirekte oder sonstigen ganz willkürlichen Wechsels in der Construction, meist völlig verloren. Es haben sich aber ferner dadurch auch, insbesondere durch das von Haug beliebte unmittelbare Ersetzen der dritten Person des Verbums oder irgend welcher Pronominalformen durch dem Text völlig fremde Wörter, hie und da sehr erhebliche Irrthümer in die Uebersetzung eingeschlichen. Sodann ist auch eine nicht geringe Zahl dem Brâhmaṇa-Style eigenthümlicher Wendungen überhaupt völlig mißverstanden, und zwar theils stetig, theils wenigstens an einigen Stellen, während sie an andern wohl auch wieder annähernd oder ganz richtig aufgefaßt sind. Hie und da sind auch bestimmte termini technici nicht als solche erkannt, sondern durch wörtliche, etymologische Uebersetzung ihres speciellen Colorits entkleidet. Sogar Stellen, die schon von Andern, von Colebrooke (misc. ess.), Roth (im Sanskr. Wörterb.), Müller (Anc. S. Lit.), Goldstücker (Dict., speciell unter abhisheka) richtig aufgefaßt waren, sind von Haug ganz verkehrt übersetzt worden, so daß er sich um diese seine Vorgänger offenbar gar nicht ernstlich bekümmert hat. Auch E. Schönborn's Doctor-Dissertation: Aitar. Brâhm. specimen (8, 5—20) Breslau 1862 hat mehrfach das Richtige, wo Haug in der Irre geht. Ebenso Streiter's dissert. de Çunaḥçepo (= Ait. Br. 7, 13—18) Berlin 1861. Besonders verhängnißvoll sind für Haug die falschen Worttrennungen seines Textdruckes gewesen, in Folge deren er in der That einige ganz haarsträubende Dinge zu Tage fördert, und zwar auch noch in Noten speciell erörtert. Hie und da indessen ist sein Text doch auch

wieder ganz unschuldig und von ihm nur falsch gelesen worden. — Die folgenden Data beanspruchen keineswegs eine erschöpfende Darstellung alles des hieher Gehörigen zu geben, werden aber an ihrem Theil bereits alles das Gesagte zur Genüge beglaubigen.

Pag. 8 not. 16. Die Stelle: *tena prâcīnavañçapraveçena svakīyayonipraveçaḥ sampâdyate* ist in dieser Form unbedingt nicht aus einem Brâhmaṇa entlehnt, wie Haug angeblich nach Sây. angiebt (this is clearly enough stated in the Brâhmaṇa of another Çâkhâ which Sâyana quotes: *tena* etc.), sondern kann nur Commentar zu einer Brâhmaṇa-Stelle sein.

Pag. 10 (1, 4). „The hotar ought to repeat for him .. two Puro'nuvâkyâ verses“, und so durch das ganze Werk hindurch immerfort der völlig irreleitende ¹⁾ Ausdruck: *repeat* statt: *recite*. Das Nachsprechen in *anubrû* bezieht sich doch wahrlich nicht auf die Wiederholung eines bei der jetzigen Gelegenheit bereits vorher einmal gesprochenen Spruches, sondern nur auf das Recitiren der von dem Lehrer dereinst vorgesprochenen, ihm damals nachgesprochenen und dann im Gedächtniß aufbewahrten Worte desselben, ganz entsprechend der Bedeutung, die *recite* selbst hat.

Pag. 23 (1, 10) nicht: „(by these words) the sacrificer who goes to heaven is to be announced to them (the Maruts). For they have the power of preventing him or even of killing him“, sondern: „wer ohne ihnen sich gemeldet zu

¹⁾ vgl. die Confusion auf p. 214. 215 (3, 31), wo es sich wirklich um eine Wiederholung handelt. — Das englische *repeat* hat allerdings beide Bedeutungen, sowohl die des Wiederholens als die des Recitirens: bei Uebersetzungen aber gehört es sich eben, Ausdrücke zu wählen, die keine Zweideutigkeit zulassen, wie dies bei *recite* der Fall ist.

haben zum Himmel geht, den können (werden) sie hindern oder vernichten“. Es ist zu lesen: *tebhyo ha yo 'nivedyah* (oder besser *'nivedya*, Gerund.?) *svargaṃ lokam eti*. Der Mangel des *avagraha* hat sich hier gerächt.

Pag. 26 (1, 12). *diço* ist nicht als Abl. Singul., sondern als Nomin. Plur. zu fassen, parallel mit *vîryâṇîndriyâṇi*: die Himmelsrichtungen (Kräfte und Sinne) gingen ihm verloren, er konnte sie nicht mehr unterscheiden.

Pag. 33, die not. 9: „it is called *aiçânî*, i. e. the direction of *îçânaḥ*, who is *Çiva*“ hat den Anschein, wäre resp. nur dann motivirt, wenn *aiçânî* im Text stünde, derselbe somit bereits den Namen *îçâna*, als den Namen *Çiva*'s, voraussetzte. Dem ist aber nicht so, der Text hat nur: *udîcyâm prâcyâm*.

Pag. 35 not. 14. *Sâyana*'s Erklärung von *prasûta* als „allowed“ und *prasava* als „permission“ ist unstreitig richtig: s. unten das zu p. 466 Bemerkte. In Haug's Uebersetzung des zweiten: *mathyamânâya* durch: *who is being produced* fehlt das: *by friction*. Er hätte überhaupt besser gethan, \vee *math* nicht mit demselben Worte (*produce*) zu übersetzen, wie \vee *sû* + *pra*.

Pag. 49 (1, 22) nicht: „they take for making *Svishtakṛit* parts of three offerings, viz. Soma juice (contained in the stalks) the things thrown in the *pravargya* vessel (milk, butter etc.) and hot wheys“, sondern: „von drei *havis* (-Arten) theilt man nichts für die *svishtakṛit*-Ceremonie ab, vom soma, vom *gharma*, vom *vâjina*“, d. i. bei diesen drei Arten von Opfergaben findet keine sv. Ceremonie statt, und giebt daher auch das *Brâhmaṇa* vorher den *anuvashat-kâra*-Ruf: *agne vihi* als Substitut (*bhâjana*) dafür an, damit der *agni svishtakṛit* nicht zu kurz komme, *agner eva svi-*

shṭakṛito 'nantarityai, denn anantariti bedeutet nicht (p. 50 not. 15): „what has not gone into (!) = what is omitted“, sondern gerade umgekehrt, antariti wäre: omission, anantariti ist „Nicht-Ausschließung¹⁾“. Haug hat sich durch seinen Text (pag. 16) irre leiten lassen, wo die Worte svi-shṭakṛite na zusammengerückt sind, daher hat er das na übersehen, und svishṭakṛitena als Instrumental, resp. diesen etwa als vedische Irregularität, statt des Dativs stehend (!?) aufgefaßt, ohne zu bedenken, daß das Wort auf °kṛit, nicht auf °kṛita ausgeht.

Pag. 51 not. 18. Daß der Atharvaveda „was not recognized as a sacred book at the time of the composition of the Brâhmaṇas“ ist gegenüber den diese Stud. 1, 294. 5, 78 angeführten Stellen eine etwas auffällige Bemerkung, s. noch Taittir. Br. 3, 12, 8; 2. 9, 1. Âraṇy. 2, 9, 2. 10, 7. 8. 11, 2. 8, 3, 3. Am hiesigen Orte ist indeß allerdings wohl nicht an ihn zu denken.

Pag. 54 (1, 24) „he among us who should out of greediness transgress his oath“, dazu die Note: „this formular . . is very ancient as the forms saṃgachatai . . and bhavishâd, conjunct. of the aorist clearly prove“. In der That hat Haug's Text: âlulobhavishâd und er trennt dies Wort somit in: âlulo (!) und: bhavishâd. Es ist indeß zu lesen: âlulobhayishâd, Desiderat. des Causativs der √ lubh, begehren, deren Sinn in dem „out of greediness“ auch leidlich ausgedrückt ist: nur ist nicht ersichtlich, wie âlulo zu einer dergl. Bedeutung kommen sollte.

Pag. 56 (1, 25). Die not. 25 „the highest world is Satyaloka, which is the largest of all, Dyuloka is smaller, An-

¹⁾ wie es denn auch in Haug's Uebersetzung ganz richtig heißt: thus the omission of Agni Svishṭakṛit is replaced.

tarikshaloka and Bhûrloka are successively smaller still“ paßt nicht zum Aitar. Br., wo wir vielmehr 3, 6 (p. 168) folgende Ordnung finden: dyaur antarikṣhe pratisṭhita, 'ntarikṣham prithivyâm, prithivy apsu, âpaḥ satye, satyam brahmaṇi, brahma tapasi. Im Text ist resp. überhaupt gar nicht zu übersetzen: „the worlds which are above are extended and those which were below contracted“, sondern „in der Ferne weiter, in der Nähe enger nämlich sind diese Welten“ und bezieht sich dies eben nur auf die Dreiwelt: es sind resp. die Worte paró-varfyânsaḥ und arvâg-añhî-yânsaḥ als Composita zu fassen, vgl. Çat. 3, 4, 4, 26. Ts. 6, 2, 3, 5. Çâṅkh. Br. 8, 9.

Pag. 57. Der Schluß von §. 25 ist auf pag. 537 alldings besser übersetzt, doch ist auch die dortige Version: Upâviḥ . . said in a Brâhmaṇam about the Upasads as follows: „from this reason (on account of the Upasads) the face of an ugly looking Shrotriya makes upon the eye of an observer the distinct impression as if it were very full and he like a person, who is in the habit of singing: for the Upasad offerings consisting of melted butter appear on the throat as a face put over it“ zu ändern in: Upâvi . . . sagte: „in dem Brâhmaṇam über die upasad ist das (der Grund dafür zu finden), daß auch eines garstigen çrotriya Antlitz ordentlich verklärt ist, und wie gesättigt, gleichsam singt: denn die mit âjya als havis versehenen upasad sind (gleichsam) ein dem Halse aufgesetztes Antlitz“ (ihr âjya-Schmelz überträgt sich somit auf den mit ihnen beschäftigten Priester).

Pag. 61 (1, 28) he expresses the following sentence, resp. im Text (pag. 20): tad vâkyam brûte. Aber vâkyam ist kein Wort der Brâhmaṇa-Sprache (außer etwa in vâ-

kovâkyam), und die hiesigen drei Manuskripte lesen: tad vâk (BC. mit virâma unter k) prabrûte „hiermit sagt die vâc“. In den vorhergehenden Worten, die sie sagt, haben sodann unsere Manuskripte nicht avâtsam, sondern avâksam, und zwar A. mit virâma unter dem k (BC. ks als Ligatur). Ist diese Lesart richtig, so kann sie wohl nur als eine Nebenform zu avâtsam angesehen werden, wobei die Verwandlung des t in k etwa dazu dienen sollte, an die $\sqrt{\text{vac}}$ zu erinnern, von welcher vâc selbst her stammt. Unmittelbar darin eine Form dieser Wurzel zu erkennen, verbieten die Lautgesetze, da dieselbe avâksham, nicht avâksam zu lauten hätte (: zu k für t s. dies. Stud. 4, 248).

Pag. 67 (1, 29) nicht: „he secures for himself and the sacrificer fine women who are not naked“, sondern: „die Gattinnen des hotar und des Opferers werden hiedurch für die Zukunft vor Nacktheit geschützt“ (d. i. werden immer genug Kleider haben).

Pag. 69 „he provides the sacrifice with a good omen“, er macht das Opfer hiedurch sūnṛita, lieblich, oder richtig.

Pag. 72 (2, 1) thence the yûpa is called so (from yoyûpayan, they debarred), und in der Note: the term is yoyûpayan, which word is only a derivation from yûpa and proves in fact nothing for the etymology of the latter. Aber der Text hat, auch bei Haug selbst (pag. 25), gar nicht: yoyûpayan, sondern beide Male ayopayan!

Pag. 80 (2, 3): because animals are of a fat complexion, and the sacrificer (if compared with them) certainly lean. Der Text hat nicht: kṛiṣa iva, sondern: kṛiṣita iva, und dies ist nicht schlechtweg „lean“ mager, sondern: abgemagert; auch ist es nicht bloß „im Vergleich zu den Thieren“, daß der Opferer kṛiṣita iva ist, sondern er ist durch die dem

soma-Opfer vorhergehenden Fasten und sonstigen Kasteiungen faktisch mitgenommen (vergl. Haug's eigene Angaben pag. 232 und 306).

Pag. 85 (2, 5) „because an otherminded speaks the speech of the Asuras which is not agreeable to the Devas“: dazu die Note „if mind and speech are unconnected“. Die Worte lauten einfach: „denn welche Rede Einer spricht, der etwas Anderes im Sinne hat (anyamanāḥ), die (Lüge und Heuchelei also) ist asurisch, nicht lieb den Göttern“.

Pag. 90 (2, 8) wird kimpurusha durch „deformed“, „very likely a dwarf“ erklärt¹⁾. Da indessen (pag. 91) ausdrücklich verboten wird (ebenso Çatap. 1, 2, 3, 9) vom kimpurusha (resp. von den neben ihm erwähnten gauramṛiga, gavaya, ushṭra, çarabha) zu essen, so ist der im Petersb. Wtb. gemachte Vorschlag, darunter eine Affenart zu verstehen, unstreitig das einzig Richtige. Zwerge, und wenn sie noch so mißgestaltet²⁾, zu essen, brauchte der Verf. des Brāhmaṇa wohl nicht erst zu verbieten! Bei Çāṅkhāy. 16, 3, 14. 12, 13 erscheint das Wort zudem direkt als Beisatz zu māyu (gauro gavayaḥ çarabha ushṭro māyuh kimpurusha ity anustaraṇāḥ, schol. gaurādayaḥ pañca), resp. im Çatap. 7, 5, 2, 32 als Erklärung des māyú der Vs. (13, 47) — der daselbst als Correlat des zweifüßigen Opferthieres, d. i. des Menschen erscheint, ebenso Kāthak. 16, 17. Ts. 4, 2, 10, 1, wo er als āraṇya, im Walde lebend bezeichnet wird³⁾ —, beides Wörter, die ich mit *μῦμος*, *μῦμω* etymologisch in Verbindung setze.

¹⁾ Auch Müller hist. of Ancient S. Liter. pag. 420 versteht darunter: a savage. ²⁾ oder: savages!

³⁾ als Opferthier, dem prajāpati geweiht, erscheint er auch Vs. 24, 31. Ts. 5, 5, 12, 1. Kāth. Açv. 7, 2.

Pag. 92 (2, 9) werden die Worte: *yat kiṃcit kaṃ-sâraṃ tad asthi* zwar richtig durch: „and whatever other substantial part is in the rice, are the bones“ übersetzt ¹⁾, aber in *kiṃcitkaṃ sâraṃ* getrennt, resp. ein adj. *kiṃcitka* darin gefunden. Die richtige Trennung lehrte schon das Petersb. Wtb. unter *kamsâra*.

Ibid. not. 26. Haug's Bedenken zeugen von einem gänzlichen Mißverständniß der Stelle. Seine Uebersetzung von *dikshitasya* durch: *of a thing dedicated to the gods* ist entschieden unrichtig. So lange der Opfernde, resp. zum Opfer rite Geweihte, der als Solcher ein von allen Göttern als ihr Eigenthum betrachtetes Opferthier gleichsam ist, nicht durch Darbringung der *vapâ* des wirklichen Opferthieres sich davon losgekauft hat, darf man von ihm, d. i. natürlich von dem ihm Gehörigen, nichts essen. Er selbst darf freilich auch nach Darbringung der *vapâ* nicht gegessen werden, nur das Seinige: dies gilt aber als so selbstverständlich, daß man ein Mißverständniß für unmöglich hielt, vergl. *patitasya bhuktvâ pratigrihya vidvishāṇayor vâ Kâty. 25, 8, 16*, wo auch nicht verboten wird den (aus der Kaste) Gefallenen, resp. zwei sich gegenseitig Hassende, sondern nur deren *annam*, deren Gabe, zu essen resp. zu empfangen, obschon unmittelbar vorher in *navasyâ 'ṇiyât* der Genitiv wirklich den zu essenden Gegenstand selbst bezeichnet. In *Ts. 2, 2, 6, 2* steht *annam* allerdings dabei (*yo vidvishāṇayor annam atti*), aber *Çat. 14, 6, 10, 3* hat nur: *apratigrihyasya* ²⁾ *pratigrihṇāti*, ebenso: *gâyataç*

¹⁾ Müller a. a. O. übersetzt: the straw (corresponds) to the bones.

²⁾ einer, von dem man nichts annehmen darf, schol. *ugrâdeḥ*.

ca mattasya ca na pratigrihyam Taitt. Br. 1, 3, 2, 7 (schol. Pân. 3, 1, 118). Kâth. 14, 5.

Pag. 94 not. Die beiden Nieren heißen im Kâtiya-sûtra 6, 7, 6 (s. p. 1112, 29 der Ed.) nicht vakkau, sondern vṛikkau, s. noch 25, 7, 34. Vs. 25, 8. Çat. 3, 8, 3, 17. Lâṭy. 8, 8, 25. Çânkhây. 4, 14, 14. Kauç. 81: und daß sie bei Hiranyakeçin und Baudhâyana: atasnû heißen sollten, ist mir in der That zum Wenigsten zweifelhaft: ich vermuthe nämlich hier eine Verwechslung mit mâtasne, wie sie sonst genannt werden. Zu Vs. 19, 85 (Kâth. 38, 3). 25, 8. 39, 8 (Taittir. Âr. 3, 21) freilich giebt Mahidhara an, daß mit matasne zwei unterhalb des Halses zu beiden Seiten des Herzens befindliche Knochen gemeint seien, und in der That erscheinen sie ib. 25, 8 neben den beiden vṛikkau, können also daselbst nicht wohl damit identisch sein: ebenso Ts. 5, 7, 19, 1 (wo vṛikyâbhyâm!). Kâth. Açv. 13, 9. Im Çatap. Br. indessen werden sie faktisch damit identificirt, denn die Aufzählung in 12, 9, 1, 3 bezieht sich offenbar auf Vs. 19, 85, und in 3, 8, 3, 25 steht matasne an der Stelle der in 17 genannten vṛikkau, wie auch Sâyana ausdrücklich erklärt.

Pag. 98 (2, 11) nicht: „when they offer Puroḍaça divided into its proper parts along with the animal, then they should think: our animal was sacrificed with the sacrificial essence in it“, sondern: „der Grund, weshalb sie beim Thieropfer einen puroḍaça hinter (dem Thiere) drein auswerfen (darbringen), ist der Gedanke: möchten wir doch ein im Besitz voller Opfertüchtigkeit befindliches Thier geopfert haben“.

Pag. 99 (2, 12) nicht: „(he might think) they are not mine. (I, the priest have nothing to do with them;) they may therefore uninvited go to the gods (: but he ought to

repeat mantras for them): sondern: „dafs mir diese (bei Seite gefallenen Tropfen) nicht (etwa) unbefriedet zu den Göttern gehen!“ Haug hat net einfach als na gefafst¹⁾, ein Mißverständniß, das noch mehrere Male wiederkehrt, und wobei er sich offenbar, s. seine not. auf p. 207 (3, 29), durch den Gebrauch des zend. nōit hat leiten lassen.

Pag. 102 (2, 13). Having gone round about and searched all the place they found nothing but a disembowelled animal lying there. Text (p. 35): te 'bhitah paricaranta aitya paçum eva nirântram çayânam. Die hiesigen Manuskripte haben alle drei blos: ait paçum, und das ist unstreitig in den Text zu setzen, resp. wohl in et zu verwandeln. Dies nämlich (â + id, hinzu, mit dem Accusativ, wozu das verbum finitum zu ergänzen) ist eine in den Brâhmaṇa in solchen Fällen wie hier geradezu solenne elliptische Rede-weise, während das Gerundium aitya theils gar keine Construction zuläfst, theils geradezu falsch ist (es müßte etya heißen). Vgl.: iti cerur, et puroḍaçam eva kûrmaṃ sar-pantam Çatap. 1, 6, 2, 3 (sie trafen den p.), punar ema iti devâ ed agniṃ tirobhûtam 2, 2, 3, 3. 3, 4, 2, 2. 4, 12 (p. e. i. d. ed gâṃ sambhûtâm), tathety eyâya vâyur ed dhatam vṛitram 4, 1, 3, 4, iyaṃ tirobabbhûva punar aimîty et tirobhûtâm 11, 5, 1, 4, sa ha . . âjagâmed (d. i. °ma + â + id) dhiranyavimitâni ibid. 11., grâmam eyâya punar aimîty et tirobhûtâm ib. 13, sa pravavrâja | ed u . . purushân vibha-jamânân 11, 6, 1, 3.

Pag. 104 (2, 15). By çakuni only the cock is understood. The original form being kakuni, we are reminded,

¹⁾ Hie und da kommt es auch in den Brâhmaṇa wohl noch so vor, aber eben nur selten, s. z. B. Ait. Brâhm. 4, 21. 6, 28. In der Regel aber regiert es den Coniunctiv, resp. Imperativ und entspricht dem lat. ne.

of the very word cock. Aber auch *κόκκος* und *ciconia* sind etymologisch verwandt, und jedenfalls noch näher ¹⁾, ohne daß man deshalb hier auf den Schwan oder Storch reflektiren dürfte. Etymologische Verwandtschaft bei Thiernamen besagt bekanntlich gar nichts über die Identität der Thiere selbst. Çakuni ist offenbar eine onomatopoietische Benennung des singenden, resp. überhaupt kreischenden Vogels und kann somit auch den Hahn bedeuten, nirgendwo aber liegt mir bis jetzt — wenn es nicht die hiesige Stelle ist — eine specielle Beziehung auf den Hahn vor, dessen gewöhnliche Namen vielmehr kukkuṭa oder krikavāku sind. „Only the cock“ ist somit jedenfalls zu viel. Auf p. 270 (4, 7) scheint Haug selbst übrigens dies sein apodiktisches Diktum wieder ganz vergessen zu haben, indem er die dortigen Worte: çakunir ivotpatishyann āhvayīta mit „having taken the posture“ ²⁾ of an eagle when starting up“ übersetzt. Also nicht: cock — freilich der Hahn ist gerade kein passendes Beispiel, wo es sich um Fliegen handelt —, sondern: eagle, zu welcher speciellen Bedeutung übrigens dort noch weniger Veranlassung vorliegt, wie hier zu der von cock: jeder Vogel duckt sich zusammen, ehe er auffliegt. — Singvogel im Allgemeinen bedeutet çakūni im Kâṭh. 25, 7: sâ yâ vâg âsit sa suçloka(ç) çakunir abhavat, R̥ik 2, 42, 43 (neben çakūnti) Kauç. 46 (der kapiñjala wird angeredet, s. Kuhn dies. Stud. 1, 117. 118). Im R̥ik 10, 165, 2 wird die Taube (kapota)

¹⁾ cock ist von chicken, Küchlein, schwerlich abzutrennen, und diese Wörter können etymologisch zu çakuni gehören, stehen aber jedenfalls näher zu kukkuṭa (Pictet Or. indoeur. I, 395—6) und könnten überdem auch noch ganz anders, vgl. çicu von l'çu, erklärt werden!

²⁾ vgl. Āçv. ç. I, 6, 5 samastajāñghorur aratnibhyāṃ jānubhyāṃ copastham kritvā yathā çakunir utpatishyan.

als çakuni bezeichnet. Zu Pâr. 3, 15 versteht der schol. darunter speciell den kṛṣṇakâka, und mit kṛṣṇaçakuni direkt wird nicht etwa ein schwarzer Hahn, sondern die Krähe (kâka) verstanden ¹⁾, ibid. 2, 8. Çatap. 14, 1, 1, 31. Kauç. 46. Ts. 3, 2, 6, 2 (°kunâh).

Pag. 106 (2, 16): viz. it contains the destroying waters (apo naptryo): dazu die Note: in the anukramanikâ the deity of the song in which this verse (R. 10, 30, 12) occurs is called apo naptryah. Dies ist völlig unrichtig. Die anukr. hat: âpam aponaptriyaṃ vâ (°triyam Chamb. 55. 56), dazu Shaḍguruçishya: varuṇavâcino 'pâṃ-napâchabdasya devatârthe aponaptr-apâṃnaptribhyâm ²⁾ chaḥ (!ghaḥ), cha ceti chaḥ (Pân. 4, 2, 27. 28). Das Wort naptryah ist somit hier, ebenso wie seine Bedeutung destroying, rein aus der Luft gegriffen.

Ibid. nicht: „thence the Devas became masters of the Asuras. He, who has such a knowledge becomes master of the enemy“, sondern: „die Götter gediehen, zu Grunde gingen die Asura: selbst gedeiht, zu Grunde geht der Feind dessen, der also weiss.“ Diese so häufig wiederkehrende Redeweise, mit ihrem scharfen Gegensatz von bhû und parâbhû, von âtman und asya dvishant, hat Haug durchweg in der obigen, das Charakterische derselben völlig verwischenden Umschreibung wiedergegeben.

Pag. 119 (2, 21) nicht: „for (if he do so) some one should say to the Hotar (afterwards), that he has made

¹⁾ Für diese specielle Bedeutung, resp. für das Wort kâka selbst, liesse sich übrigens neben der onomatopoeischen Erklärung allenfalls noch eine andere als möglich denken, die nämlich auf çakan, çakrit, cacare zurückginge, und die Krähe als den boshaft beschmutzenden Vogel bezeichnen würde.

²⁾ zu apâṃnaptriya s. Kâth. 12, 6.

the vital airs of the sacrificer go off (and he the Hotar) would lose his life. It happens always thus," sondern: „wer zu ihm dabei sagte: „er hat vermittelst der vâc als Donnerkeil die Lebensgeister des Opferers getrennt, das Leben wird ihn (dafür) verlassen“, — stets würde es so sein“. Auch in diesem, ebenfalls sehr häufigen, anakolutischen Satzgefüge ist die drastische Gegenüberstellung von Vordersatz und Nachsatz in der Uebersetzung durchweg ganz verblasst.

Pag. 121 (2, 22) s. oben pag. 190—2.

Pag. 123 (2, 23) nicht: „for the form of the libations is defined by the metres“, sondern: „denn so (d. i. nach den Zahlen 8. 11. 12 geschieden) ist die Gestalt der savana, so die der Metra.“ Weshalb einen so einfachen Satz so willkürlich umschreiben!

Pag. 123 (2, 23) nicht: „for the offering (besmeared with butter) is a liquid sprinkled (into the fire) and the soma draught is such a liquid sprinkled (into the fire)“, sondern: „denn Opferspende (Prädicat) ist dies was geläutert ist (das gbr̥itam, Subject), denn Somatrunk (Prädicat) ist dies, was geläutert ist“, d. i. „Geläutertes (Ghee) ist Opferspende, ist Somatrunk selbst“, drum braucht man mit geläutertem Ghee Gesalbtes beim Soma-Trinken nicht zu meiden. Haug hat die Construction ganz verfehlt. Das in dgl. an ein Pronomen im Hauptsatz angeschlossenen Relativsätzen (etad yat . . . , esha yaḥ . . .) stehende Wort ist im Brâhmaṇa-Stil der Regel nach durchweg das Subjekt; das im Hauptsatze voranstehende dagegen ist das Prädicat.

Pag. 124 not. Der Anfang der aus Çāṅkh. Br. 13, 3 citirten Legende: etair ha vâ antarâkâçair devâḥ svargaṁ lokam jagmuḥ „the gods went by means of their

innate light and splendour to the celestial world“ ist vielmehr zu übersetzen: „mit Hülfe dieser (savanīyapuroḍāṇa etc.) als Zwischenstationen erreichten die Götter den Himmel“: *ete savanīyayāgā anta(h)sthā, ata ime 'ntarākāṇḥ svargagamanāḥ sūkshmamārgāḥ, Vināyaka. Zwischen hier und dem Himmel nämlich werden ib. 8, 9 zwölf Zwischenstationen angenommen: dvādaṇa (B., °ṇo A) ha vā antarushyāḥ (B., °shyāt A) svargo lokāḥ, wozu Vināy. dvādaṇā 'ntarushyā antarvāsāḥ tataḥ svargo lokāḥ, evam ekopakrameṇa gantum açakyāḥ svargāḥ.*

Pag. 128 (2, 25) nicht: „just this was seen by a Rishi. He then repeated (!) the mantra appropriate to it“, sondern: „dies erschauend ein Rishi in Bezug hierauf sprach“.

Ibid. nicht: „thence when now-a-days the Bharatas spoil their enemies (conquered in the battle field) those charioteers, who seize the booty say: the fourth part (of the booty is ours) alone“ (*tasmād dhā 'py etarhi Bharatāḥ satvanām vittim prayanti turīye haiva samgrahītāro vadante*), sondern: „drum auch jetzt noch, — ziehen die Bharata aus auf Beute der Krieger, so beanspruchen die Wagenlenker ein ganzes Viertel davon“. *satvan* auf Grund von R. 1, 64, 2 geradezu mit Feind zu übersetzen, wie dies Haug p. 200 auch für die *nivid Çāṅkh. 8, 17, 9. 10* thut, wo *indra: apām netā, satvanām netā* genannt wird (Haug: who carries the spoil from his enemies), scheint mir Benfey's einfacher Erklärung gegenüber (s. *Sâma-Glossar s. v.*) unnöthig. Die Vergleichung mit *Çatap. 13, 5, 4, 21 „âdatta yajnaṁ Kâcinām Bharataḥ Satvatām iva“* veranlaßt mich übrigens zu der Vermuthung, ob wir nicht auch an unserer Stelle hier *Satvatām vittim* zu lesen haben?

Vgl. dies. Stud. 1, 199. 211—2. Wir finden die Satvant als ein Volk des Südens auch hier im Ait. Br. 8, 14 wieder ¹⁾, wo freilich Haug (trotz Colebrooke's und Goldstücker's richtiger Uebersetzung) in völlig unbegreiflicher Weise: *ye ke ca Satvatâm rājānaḥ* mit: „all kings of living creatures (chiefly beasts)“ übersetzt!

Pag. 130 (2, 27). Die *dvidevatya graha* werden nicht: „offered in the same jar for both (deities)“, sondern: (*ekapâtrâ grihyante*) es wird nur bei ihrem Schöpfen aus dem grossen Kübel blos ein Gefäß gebraucht, dagegen bei ihrer Darbringung sind zwei dergl. von Nöthen, *dvipâtrâ hūyante*.

Pag. 131 (2, 27). Die grosse Aehnlichkeit, die Haug zwischen dem die geistige Reinheit verherrlichenden Zend-Gebet: *ashem vōhū vahistem* und dem Preise des Soma beim Trinken des dem Indra und Vāyu geweihten *soma-graha*: *esha vasuḥ purūvasuḥ* etc. statuirt, werden nur Wenige herauszufinden im Stande sein. (Dagegen scheint das p. 134 über die âgur-Formel *ye yajāmahe* und ihr zendisches Correlat Bemerkte in der That wenigstens im Auge zu behalten.)

Pag. 137 (2, 29) nicht: „and difficulty would be created“ (*duḥṣhamam bhaviṣhyati*), sondern wohl: „das Jahr (*samâ*) wird schlecht gerathen“ (vergl. 4, 25: *kalyāṇī ha samâ bhavati*).

Pag. 143 (2, 33). Die Uebersetzung von: *imāḥ prajā manūnām* R. 1, 96, 2 durch: „all the creatures of the Manus

¹⁾ Es ist den armen Satvant übel ergangen. Auch in Kaush. Up. 4, 1 (s. oben 1, 419) *Satvan-Matsyeshu* ist ihr Name, Çamkarānanda's Comm. zufolge (s. Cowell's Ausgabe p. XII. 108. 135. 167), in ein Part. *savasan* = *samcaran*! umgewandelt.

(regents of large periods of time)“ ist eine dem Purâṇa-Stil, nicht aber dem des Rik angemessene! vergl. in 2, 34 den Gegensatz von deveddha und manviddha, devavṛita und manuṣṛita, wo das Brâhm. selbst manu durch manushyaiḥ erklärt.

Pag. 154 (2, 40). In den Worten çarmavad â'smâ ayânsi (denn so lesen ABC, nicht âyânsi) liegt weder „the irregular form âsmâ instead of asmai“ vor, noch faßt Sây. dieselbe als „a Vedic anomaly“ auf: er zieht vielmehr ganz richtig â nicht zu asmai, sondern zu ayânsi. Auch bedeuten jene Worte durchaus nicht: „I have stopped his talkativeness“, sondern nach Sây. etwa: „Heil ihm (dem die Worte seines Lehrers [lies: gurûkta°] nachsprechenden Schüler)! ich bin ganz eingethan (d. i. eingeschüchtert)“, resp. mit Innehaltung der Wortstellung besser wohl: „Heil! ich bin ihm ganz eingethan“, d. i. „er hat mich ganz eingethan“, mit derselben ironischen Bedeutung, die auch diesen deutschen Worten beiwohnt.

Pag. 161 (3, 2) nicht: „the eye is first produced when a human being is being called into existence“, sondern besser: „von dem sich bildenden Menschen (Embryo) bildet sich zuerst das Auge“. Immerhin aber doch dem Sinne nach richtig. Warum dann aber unmittelbar vorher ganz dieselbe Wendung: „von dem sich bildenden Menschen (Embryo) bildet sich zuerst der Same“, so völlig verkehrt übersetzt durch: „seed is first produced (in the body) before a man is produced (out of it)“!

Pag. 164 (3, 3) nicht: „he ought to repeat the triplet as it was first told (to him by his master) in the right way“, sondern: „dem (für den) recitire er es in der richtigen Reihenfolge (yathâpûrvam), der Ordnung nach“.

Pag. 167 (3, 5). *vaushat* steht nicht für *vokshat*, und au ist darin nicht für „the original ok“ substituirt, sondern das Wort ist nur eine solenne, feierliche Aussprache für *vashat* (aus *vakshat*), vergl. dies. Stud. 2, 305. — An Stelle von *òcrāvaya*, welches dem Accente nach vielmehr aus *â u crāvaya* entstanden ist, füge man zu den dort angegebenen Beispielen (om für *âm* und *vauk* für *vâk*) noch *çonsâva*, *ço-çonsâva* etc. in der feierlichen *âhâva*-Formel Haug p. 140. 141. 177. *Kâty.* 9, 13, 29 etc. — Zu der irrigen Auffassung des Schlusses von 3, 6 pag. 168 s. oben pag. 183—4.

Pag. 169 (3, 7) *tasmât tasyâ "çam neyât* ist nicht: „thence he should not wish to make it“, sondern besser: „drum lasse er sich nicht (einmal) den Gedanken daran beikommen“.

Pag. 170 (3, 8) nicht: „therefore the mantra: *vâg ojaḥ* is at such occasions when even many are killed (as is the case in a battle) the propitiation, and the assignation of the proper place (after the *vashatkâra*)“, sondern: „(nicht Jeder kennt die *çânti*, die *pratishtâ* des *vashatkâra*), darum ist auch jetzt noch der Tod so häufig. Der Spruch *vâk* (*ojaḥ* fehlt im Text) ist *çânti*, ist *pratishtâ* desselben (des *vashatkâra*: drum spreche man hinter jedem *vashatkâra* „*vâk*“, so ist derselbe gestöhnt und schadet nicht)“. — Wie hier, so hat Haug auch noch sonst an anderen Stellen, wo: *apy etarhi* „auch jetzt noch“ vorkommt, diese Worte, die gerade durch ihre bewusste Gegenüberstellung ¹⁾ der Jetztzeit mit der Vorzeit (resp. dem Vorgang der Götter im Ritual) oft von großer Bedeutung sind, völlig verkehrt aufgefaßt ²⁾. So

¹⁾ vgl. die Ritualdifferenz der *pûrve* und *avare* Ait. Br. 2, 3.

²⁾ Auch *now-a-days* auf pag. 128 (2, 25) und *now* p. 380 (6, 1). 420 (6, 30). p. 486 (7, 30) bringt wenigstens das *api* nicht zu seinem vollen

pag. 73 (2, 1): „thence an enemy (of the sacrificer) who might be present (at the sacrifice) comes off ill after having seen the Yûpa of such or such one“, wörtlich: „drum ist's noch jetzt dem, der haßt, unlieb, wenn er sieht: dies ist der yûpa des und des, dies der yûpa des und des“: — pag. 341 (5, 14): „by adjudicator and arbitrator they meant their father“, wörtlich: „drum nennen noch jetzt die Söhne den Vater den Entscheider (nishṭhâva), Absprecher (avavaditar)“. Häufig sind beide Wörter ganz ausgelassen, so pag. 113 (2, 9): drum nennt man (den Ort) noch jetzt (fehlt bei Haug) Parisâraka: — pag. 309 (4, 27): drum fragen noch jetzt (fehlt bei Haug) die Leute, welche eine (gute) Weide suchen: — pag. 472 (7, 19): drum ruht noch jetzt (fehlt bei Haug) das Opfer nur im brahman, in den brâhmaṇa. — Ebenso bei dem gleichbedeutenden adyâ 'pi, z. B. pag. 224 (3, 36), wo statt: „after they had turned to Agni“, stehen sollte: „ihm eben (dem Agni) sind sie noch jetzt zugewandt“. Auf pag. 78 (2, 3). 484 (7, 28) indessen ist adyâ 'pi richtig mit: up to this day, auf pag. 36 (1, 16) mit: since that time, und auf pag. 65 (1, 26) wenigstens doch mit: always übersetzt. — Wenn auf pag. 244

Rechte. Ebenso ist: here (in this world) p. 193 (3, 21), even here (in affairs of daily life) p. 205 (3, 28) durchaus nicht adaequat. Die einzig richtige Erklärung durch: even now findet sich nur p. 264 (4, 5). — Aehnlich geht es mit etarhi allein (ohne api). Ganz ausgelassen ist es auf p. 273 (4, 9), wo „used at present“ stehen sollte: sowie auf pag. 504 (8, 6) wo statt: „the gods joined with the metres . . ascended this (throne) which is fortune, and posted themselves on it“, stehen sollte: „verbündet mit den (stets um 4 Silben wachsenden) Metren erstiegen die Götter dieses Glück, in welchem sie jetzt ruhen“. Dagegen auf pag. 368 (5, 29) ist etarhi richtig durch now wiedergegeben. — Auch idam bedeutet hie und da jetzt, wo es Haug ganz anders auffaßt, z. B.: p. 241 (3, 44) „then this, viz. the villages lying in the eastern direction become largely populated“, wörtlich: „drum sind jetzt die Ortschaften im Osten dicht bewohnt (im Westen dagegen lange Wälder)“.

(3, 45): „this is the reason that the Âtithya Ishti is finished with the Ilâ: for men followed (afterwards) this practice“, wörtlich: „drum schließt noch jetzt das âtithyam mit der ilâ“ afterwards in Klammern steht, so sollte man meinen, daß die Worte: for men followed this practice dem Texte angehören, sie sind aber nur Uebersetzung von: apy etarhi! Hier hat Haug also mal ein Uebrigcs gethan. Ganz das Gleiche gilt von anderen Stellen desselben §., an deren erster z. B. die einfachen Worte: „drum noch jetzt...“ durch: „on account of the gods having at that occasion performed all the rites ... men followed afterwards the same practice“ sehr bombastisch wiedergegeben sind, während an noch zwei anderen dgl. Stellen ibid. die Worte: apy etarhi gerade umgekehrt wieder ganz übergangen werden!

Pag. 171 (3, 9) nicht: „they wished it (to return) by means of the praishas“, sondern: „sie suchten es, mit Anforderungen es auftreibend“. Das Gerundium praisham ist hier von Haug ganz ignorirt: bei 1, 2 (p. 7) they wished to seek after it war es wenigstens nicht ganz übergangen, obwohl irrig aufgefaßt: es liegt hierin nämlich nicht V ish suchen (Classe 6), sondern v ish aufreiben (Classe 4) vor.

Pag. 172 (3, 9) nicht: „a person, who wishes to recover something lost wants either much (of it) or little. Among two, the elder (most experienced) wishes for the best portion“, sondern: „wer etwas Verlorenes sucht, sucht entweder etwas Großes, oder etwas Kleines. Wer nun von diesen Beiden das Größere sucht, der sucht das von Beiden Bessere“ (d. i. wohl das leichter zu findende?). jyâya in jyâya iva ist nicht neutr., sondern mascul.

Pag. 174 (3, 11) nicht: „he ought for the insertion of the Nivid to select hymns consisting of more than a triplet or stanza of four verses; for the several padas of the Nivid ought to correspond, each to the several verses in the hymn: . . . through the Nivid the celebration of the Sâman is made excessive“, sondern: „einen Hymnus von 3 oder 4 Versen verachte man nicht als Platz für die nivid, denn jeder einzelne pâda einer nivid gilt so viel als eine ganze řic oder ein ganzer Hymnus (: die nivid reicht also aus, die Kürze des Hymnus zu decken): denn durch die nivid allein schon wird das stotram (des udgâtar) überrecitirt (atiçasta, d. i. durch das çastram des hotar überboten)“. Haug's Note hierzu, die mit den Worten schließt: the passage can only have the sense given to it in my translation, zeigt nur wie völlig er den Sinn verfehlt hat. Daß Hymnen von 3 Versen keineswegs etwa von der Würde, als nividdhânam dienen zu können, ausgeschlossen sind, bezeugen zum Ueberflufs noch die Worte im Çâṅkh. pr. 7, 19, 19: ekâṃ çastvâ tricânâm, welche anordnen, daß bei ihnen die nivid nach dem ersten Verse einzufügen ist.

Pag. 177 (3, 12). Der Name der Schlußformel bei Çâṅkhâyana ist nicht achavîryam, sondern ukthavîryam. Haug hat die Ligatur kth mit der in älteren Handschriften allerdings ziemlich ähnlich aussehenden Ligatur cch verwechselt und die Worte der citirten Stelle 8, 16, 20¹⁾: athokthavîryam als: atho 'echavîryam getrennt, ohne

¹⁾ hätte er noch andere Stellen bei Çâṅkh. ins Auge gefaßt, z. B. 7, 9, 6. 10, 15 etc., so würde er: paridhâyokthavîryam gefunden, und dadurch wenigstens den Anlaut richtig als u, nicht als a erkannt haben. — Statt ihopâyo ist übrigens am a. O. ihopo yo zu lesen.

zu bedenken, daß atho ein pragrihya sein würde, ein a danach also nicht ausfallen könnte.

Pag. 178 (3, 12). Zu den Formeln uktham vâci ghoshâya tvâ ist einfach etwa açânsisham zu ergänzen: „das uktham ist recitirt¹⁾: zum Klange (recitirte ich) dich“ (o uktham!). Haug's gekünstelte Erklärung „that it (the recitation) might be sounded to thee“ resp. die von indrâyo-paçrînvate tvâ durch „that it might be for thy hearing“, ist grammatisch ganz unmöglich. — Warum übrigens die Worte, die der adhvaryu am Schluß der Recitation an den hotar richtet: om, ukthaçâḥ nicht einfach die Anerkennung „fürwahr! (du bist) ein uktha-Recitator“ enthalten, warum sie eine: corruption of uktham çâḥ sein, und aus der: remotest antiquity stammen sollen, ist mir „obscure“: die Formel selbst dagegen scheint mir klar genug.

Pag. 184 (3, 16) nicht: „when after this (Pragâtha) a mantra addressed to Indra is repeated (!), then all this (is termed) Marutvatîya (Shastra). If this unchangeable Pragâtha, containing the term svâpi ist repeated (!) (then always the Marutvatîya Shastra is made)“, sondern: „auch wenn noch nach ihm ein an Indra gerichtetes Lied (api ha yady aindram evâ 'ta ūrdhvaṃ chandaḥ çasyate) recitirt wird, so gehört dies Alles zum marutvatîyam, falls eben dieser feststehende, das Wort svâpi enthaltende pragâtha recitirt wird.“

Pag. 185 (3, 17) nicht: „how becomes this Pavamâna Stoma celebrated (by a Shastra)?“ sondern: „wie wird

¹⁾ oder sollte nicht etwa vâci (avâci Çâṅkh.) selbst geradezu als erste p. Sgl. Acr. Âtmanep. gefaßt werden können? dann wäre es nach tvâ nochmals zu suppliren.

dieser pav. st. (des udgâta) im çastra (des hotar) dargestellt?“ (d. i. was entspricht ihm darin?) Haug hat hier und im Folgenden (auf pag. 186) die prägnante Bedeutung von anuçasta ebenso verfehlt, wie auf pag. 174 (3, 11) die von atiçasta. So ist denn auch pag. 186 tachastreṇa stotram anvaiti nicht zu übersetzen: „thus the Stotra is in accordance with the Shastra“, sondern: „hierdurch folgt er (der hotar) dem stotra mit dem çastra“, d. i. er stellt die einzelnen Theile des stotra in entsprechender Weise im çastra dar.

Pag. 187 (3, 18) nicht: „should the Hotar repeat that verse, he would prevent the rain from coming ¹⁾“, for Parjanya has power over the rain (but there is no allusion to him in that verse)“, sondern: „recitirte er sie, würde Parjanya nicht mehr regnen“ (eben weil: there is no allusion etc.). Es ist nämlich zu lesen: içvaraḥ parjanyo 'vrashtoḥ. Haug hat nach seiner Ausgabe übersetzt, die eben in der Regel keinen avagrâha kennt. Vgl. Ait. Brâhm. 3, 48 içvaro hâ 'sya vitte devâ arantoḥ, und Pañcav. 16, 15, 9 içvarâ ²⁾ ya-jamâno 'pratishthâtoḥ ³⁾. — Auch ist ja içvara in dergl. Verbindungen gar nicht mehr wörtlich durch „has power“ zu übersetzen, sondern es ist eigentlich eine reine Futur-Construction, die dadurch umschrieben wird.

Pag. 189 (3, 19). Der Text der nivid, den Haug nach dem Saptahautra aufführt, differirt etwas von dem bei Çâṅkhâyaṇa 8, 16, wie denn der dasige nividâm pâṭha, dem schol. zu Folge, ausdrücklich eben: Aita-

¹⁾ Diese Worte he bis coming sollten, als dem Comm. entlehnt, in Klammern stehen. ²⁾ so noch Pañcav. Br. 9, 10, 2.

³⁾ wo also auch die Negation nicht an içvara, sondern an dem davon abhängigen Verbal-Genitiv (Infinitiv) ausgedrückt ist. — Ueber die Constructionen von içvara s. noch das zu p. 250 und p. 428 Bemerkte.

reyipâṭhavyudâsârthaḥ ist. Statt asûrye vṛitratûrye ist indessen unbedingt auch im Saptahautra: aptûrye vṛitr. zu lesen: Haug hat die beiden ähnlichen Ligaturen ptû und sû verwechselt! Auch statt predam sunvantam ist jedenfalls premaṃ s. zu lesen. Da Haug ausdrücklich auf Çânkhâyana hinweist, sind diese beiden Versehen auffällig genug.

Pag. 191 (3, 19) das nom. pr. „Priyamedhâ ṛishayaḥ“ durch: poets with good thoughts zu übersetzen, ist schwerlich richtig: und nidhâ in dem betreffenden Verse ist nicht „rope“ im Allgemeinen, sondern „gelegte Schlingen“ mit speciellem Bezug auf den im ersten Hemistich vorliegenden Vergleich mit den Vögeln.

Pag. 192 (3, 20) „this saw a Rishi and recorded it in the verse: vṛitrasya tvâ“. Dies klingt denn doch wahrlich, als ob der ṛishi dem Kampf des Indra mit Vṛitra leibhaftig beigewohnt habe, während die Worte: tad etad ṛishiḥ paçyann abhyanûvâca doch eben hier, wie sonst, nur von geistigem Erschauen zu verstehen sind.

Pag. 193, not. 28 lies: uddharata statt uhârata.

Pag. 194 (3, 22). Die Herleitung des Wortes vâvâtâ, womit nicht eine bestimmte: class oder: order der Frauen eines Königs, sondern seine jeweilige Favorit-Gemahlinn gemeint ist, von der Vvâ to go ist nicht: the most probable, sondern das Wort ist jedenfalls auf die Vvan to obtain, resp. to desire zurückzuführen (s. oben 5, 308) und mit altn. van Freund, unserm Wonne, lat. venus eines Stammes. — Wenn Haug ibid. not. 31 zu dem Verse 10, 74, 6 bemerkt, „that part of the Sanhitâ, where it occurs not being printed yet, I put this verse here in full“, so war dies letztere doch ziemlich überflüssig (nimmt sich

resp. etwas eigenthümlich aus), da ja gerade der hiesige § des Ait. Br. selbst den Vers (auf pag. 67 von Haug's Ausgabe) vollständig aufführt, so daß er ihn denn auch demgemäÙ auf p. 195 vollständig zu übersetzen hat.

Pag. 195 (3, 22) nicht: „who has not yet obtained one in it (na vâ vidat)“, sondern: „welche hiebei keinen von uns genommen hat (sondern ihrem Gatten treu geblieben ist)“. Der Text (p. 67) lautet: „yâ no 'smin na vai kam avidat“. Haug hat no ganz ausgelassen: na vai kam steht entweder für na kam api, oder ist in na vâ ekam zu zerlegen.

Pag. 197 (3, 23) he who has such a knowledge becomes sâman i. e. equal, equitous. He who exists and attains to the highest rank, is a sâman. Aber sâman (in sâman bhavati) kann denn doch wahrlich nicht Nominativ sein!, sondern ist Locativ. Auch bedeutet: yo vai bhavati hier nicht bloß: who exists, sondern speciell: who prospers.

Pag. 203 (3, 26) s. oben pag. 185 und vergl. 4, 29. 31. 5, 3. 6. 16. 18 (wo von Haug richtig aufgefaßt): s. auch Çatap. 1, 4, 1, 4.

Pag. 205 (3, 28) nicht: „as far as the right of possession is concerned, they are ours“, sondern: „nach dem Funde sei's uns (: d. i. der Fund gehöre dem Finder)“: yathâvittam eva naḥ, und zwar gehören die Worte noch zur Rede der gâyatrî, nicht in den Mund der beiden anderen Metra, wie Haug annimmt. Die Götter antworten: nach dem Funde sei's Euch (: d. i. dem gehört's, der es gefunden hat), und dazu folgt dann noch die weitere Angabe: „drum streitet man noch jetzt bei einem Funde, indem man sagt: nach dem Funde sei's uns“.

Pag. 207 (3, 29) for the characteristic feature of the evening libation is „to be drunk“: besser auf pag. 227 (3,

28): „a word derived from the root mad“ und pag. 395 (6, 11): „the term mad is appropriate to the third libation“. — Ebenso pag. 208 (3, 29) nicht: „for there is the term piba drink“, sondern: „es hat eine Form der \sqrt{p} pâ . . .“, vergl. 4, 29. 5, 4. 16.

Ibid. not. $\acute{a}cūṃ$ saptim in der nivid an savitar übersetzt Haug durch: the swift septad (of horses for drawing the carriage of the sun god). $sápti$, Rofs, Nigh. 1, 14. $\bar{R}ik$ 1, 47, 8. 61, 5. 162, 1 (Nir. 9, 3) etc., von \sqrt{sap} , $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ hat mit „septad“, resp. $saptán$ nichts zu thun. $saptasapti$ ist später ein Name der Sonne: das mag Haug im Gedächtniß geschwebt haben.

Pag. 210 (3, 30) they wished to make room for them in the recitations at the morning libation (und so noch zweimal, für Mittag und Abend). Auch hat in der That der Text (pag. 72) dreimal: $tebhyah. . .^{\circ}savane\ vâci\ kalpayishans$. Es ist aber einfach: $savane\ 'vâcikalpayishans$ zu lesen, Aor. des Desiderativs von dem Causativ der \sqrt{kalp} + $ava!$ s. Petersb. Wört. unter $kalp$ + ava .

Ibid. not. 17. $abudhramṭ\ saṃ\ kanînâm\ adantaḥ$, (who) when eating got aware of the girls (!). Es ist vielmehr zu theilen: $kanînâ\ madantaḥ$. Auch hier bietet das Petersb. Wört. unter $kanîna$ bereits das Richtige.

Pag. 212 (3, 31). Die Lesart bei $\bar{C}āñkhây$. ist nicht, wie Haug angiebt: $aviṣasâmâviṣasâ\ purâ\ vakshi$, sondern: ($mâ\ vo\ devâ$) $aviṣasâ$ (! sollte $apiṣasâ$ sein) $mâ\ viṣasâ$ "yur $\acute{a}vṛikshi$ (var. l. $\acute{a}vikshi$ und $\acute{a}vṛiprekshi$)! — Was sodann die kuriose Vermuthung betrifft, daß $Viṣvâmitra$ als Verf. von $\bar{R}ik$ 3, 9, 9, wo 3339 Götter erwähnt werden, die $vaiṣvadeva$ -nivid, in welcher dieselbe Zahl aufgeführt wird, „perfectly“ gekannt habe, so könnten wir Haug sogar noch

eine traditionelle Beglaubigung hiefür zu Gebote stellen, freilich ohne daß die Sache selbst dadurch für uns beglaubigter wird. Im schol. zu Çânkhây. çr. 8, 16, 1 wird nämlich Viçvâmitra geradezu als Verfasser sämtlicher nivid, puroruc und praisha bezeichnet (nivitpurorucaḥ praishâ Viçvâmitrasya sarvaçaḥ), während alle sonstigen im Kalpa oder Brâhmaṇa angeführten sei es metrischen, sei es prosaischen Beweisstellen auf Vâmadeva zurückgeführt werden (anukṛiṣṭas tu yaḥ kaçcit kalpe 'tha brâhmaṇe 'pi vâ | mantrah padyo 'tha gadyo vâ Vâmadevaṃ nibodhata). Die Kritik wird natürlich weder das Eine noch das Andere schlechtweg acceptiren können: wie wir denn in Bezug auf das fabulose Alter der nivid, die Haug geradezu als die ältesten vedischen Texte ansieht, ganz dem von dem Ref. des Saturday Review (oben pag. 203—6) Bemerkten beistimmen, und sie, unbeschadet des Alters ihrer Bestandtheile, für rein sekundäre Zusammenstellungen halten¹⁾. — Was im Uebrigen speciell die Zahl von 3339 Göttern anbelangt, so involvirt dieselbe keineswegs eo ipso die Praeexistenz der vaiçvadeva-nivid-Formel für die betreffenden Stellen, denn sie wird theils eben auch sonst noch, ganz ausserhalb ihrer Verwendung in dieser, in den Brâhmaṇa-Texten erwähnt, s. Kâṭh. 35, 6. Taitt. Brâhm. 2, 7, 12, 2 (Comm. pag. 786 ed. Râj. L. M.), theils scheint ja

¹⁾ Wenn Haug Introd. pag. 36 meint, daß die nivid den „Vedic scholars in Europe“ bisher gar nicht bekannt gewesen seien, nun, so wird ihn z. B. die oben p. 264 für kanina angeführte Stelle des Pet. Wörtl., die er zu seinem Schaden übersehen hat, eines Besseren belehren. Gekannt waren dieselben zur Genüge, aber freilich ist es bisher Niemandem eingefallen, sie für: more ancient than almost all the hymns contained in the Rîgveda zu halten. Die vielfach corruptirte Gestalt ihres Textes ist eben nicht sofort ein Zeichen ihres Alters, sondern etwa nur der geringeren Sorgfalt, die man ihnen, als bloßem Beiwerk und Ausputz gewidmet hat.

diese spielende Amplification der sonstigen Zahl von 33 Göttern sogar bereits der Urzeit anzugehören, da sich Analoges (vgl. Kuhn in seiner Zeitschr. 13, 135) auch bei den Römern (Livius 22, 10) wiederfindet. So hoch hinauf wird denn vermuthlich wohl auch Haug selbst die Existenz der vorliegenden vaiçvadeva-nivid-Formel nicht hinaufschrauben wollen.

Pag. 213 (3, 31). In: „the deserts are properly speaking no deserts on account of the deers and birds to be found there“, und in: „for the links of the human body are loose; these are however fastened and held together by the Brahma“, ist santi offenbar als Verbum finitum gefaßt, während es vielmehr Nom. pl. neutr. Part. praes. ist! Wörtlich: „darum (sind) diese, obwohl Oeden seiend, (doch) nicht öde, durch das Wild und die Vögel“, und: „darum (sind) die Gelenke des Menschen, obwohl lose seiend, doch fest, denn sie sind durch das brahman gehalten.

Pag. 214 (3, 31). anyâ anyâs ist nicht: „different from those, which are prescribed“, sondern: „immer wieder andere“, und: tasmât tâḥ samânya eva syuḥ ist nicht: „therefore they should be only of the same nature“, sondern: „deshalb sollen es stets dieselben sein“.

Pag. 216 (3, 32). Die irreguläre Form abhyasushavus (so auch die hiesigen drei Manuskripte) übergeht Haug ganz mit Stillschweigen, wie er denn überhaupt die zahlreichen dergl. Irregularitäten¹⁾ oder sonstigen Absonderlichkeiten und Corruptelen des Textes meist mit Stillschweigen übergeht. So z. B. die eigenthümliche doppelte

¹⁾ ich meine hier nicht vedische Formen, sondern wirkliche Irregularitäten.

Verbindung hy eva hi 2, 12 (zweimal), naivaiva 6, 32 ¹⁾, die Schreibung akar na, obwohl na einen neuen Satz beginnt 1, 13. 30., paryânaḥ 4, 17 für pariyânaḥ (: auch 4, 5 lesen A marg. und C paryad für pariyad), tat parâṇ eva statt tat parâḡ eva 3, 46 (s. auch 8, 23: parâṇ prajighyatu), yad vi-chandâ(s) 5, 4 für °chandâ(s), so ²⁾ jahâra 5, 30 für sa ja-hâra (wie Haug, aber gegen ABC, geradezu in den Text gesetzt hat), vânyân für vai anyân 4, 11, bhrâṭṛivyaḥ 3, 2 für °hâ, vîhi für vîhi 2, 12 (metri caussa?), çriyete ³⁾ für çriyete 1, 29, âpaḥ 5, 27 statt âpah, parîçesha 7, 5., âva-sâyin 7, 29, lipsitavyam für lips° 2, 3, udûhya 7, 6, nirûhya 7, 5 ⁴⁾, anûtsâram 3, 45, bibhâya 5, 25, dâdhâra 4, 12, 5, 16 (und durchweg), Formen wie kâmayîta 3, 45 für kâma-yeta (3, 19. 7, 22), âhvayîta 4, 7, vyâhvayîta 3, 19. 6, 21, paryagrahaisham 6, 24, pratyajagrabhaishan 6, 35, brûyât 7, 17 statt brûyâs, vyapanayitum 7, 5 (für °netum), apâhata für apâghnata 4, 25 (zweimal), samjnânânesu 7, 17, çanstavya 2, 32. 3, 24. 35—37. 4, 2, çanstvâ 3, 20 (var. l.), çanstre 3, 11, apinahyus für apinehus (!) 6, 1, niniyoja (!) für niyuyoja 7, 16, — mangelndes Augment samsthâpayan 2, 31 (fünfmal), prajanayan 2, 33, ikshata 3, 21. 45, visraṇsata 3, 27, praty-uttabhnuvan 4, 17, anṡavayus 6, 14, nyubjan 7, 30, dagegen Beibehaltung desselben nach mâ 6, 14 (yûyam mâ 'bhy-abvayadhvam), ferner praupyanta 5, 11 (für prâvapyanta), îyus 5, 9 für îyus, nihnave 7, 17 für nihnuve, jâgriyât 8, 28

¹⁾ niviva ibid. ist denn wohl auch besser als ni iva iva zu fassen, denn als ni vi iva, wie Haug will (pag. 432).

²⁾ ob etwa yo zu lesen?

³⁾ enâṇs für enâṇs 3, 37 erwähnt Haug (p. 226). Diese Verkürzung von â, wenn es nasalirt wird, ist in gewissen Handschriften, bei der Nirukti z. B. in Chambers 205., Regel.

⁴⁾ pratyavarûhya 8, 9 ist von Haug pag. 509 notirt.

für jâgriyât, vññîyâṁ 8, 15 für °ya, didâsitha 8, 21 (zweite sg. Perf. Desid.!), vadatyas 6, 27. 32, çocatyas 3, 36. 6, 34, yâñcnyas 7, 20., Potential mit Augment (!) ajâyethâs 8, 15 (in welcher Nacht du geboren sein magst?), a privans vor dem Verbum finitum (!) yady anânupaçyet 7, 6, Wörter wie sam v enkshva 8, 9 (intsva), udaprapata 3, 33 (°pravata), kalpata 8, 9, sâmñâhuka 7, 14 (mit doppeltem vñiddhi), ha smâ âkhyâya 7, 13, nñishadvara 7, 15. — Zum Ersatz für diesen Defekt hat Haug dagegen seinerseits, zum Theil durch falsche Worttrennung, dem Texte einige Irregularitäten und angeblich obsoleten Formen aufgebürdet, von denen dieser keine Ahnung hat. So die Formen: bhavishât p. 54 (1, 24), aitya p. 102 (2, 13), âsmâ p. 154 (2, 40), uktham çâh p. 178 (3, 12), kalpayishan p. 210 (3, 30), adidedivata p. 220 (3, 34 adided iva te), agan als 3. p. Plur. p. 228, abhâkta p. 341 (5, 14) als dritte pers. Sing., haratâ p. 376 (5, 34) in the sense of a Futur, netaḥ san im Sinne von nîte sati p. 438 (6, 35), abhivânyavatsâ p. 456 (7, 10) und nashtâvâgnihoṭram ibid. je als ein die Partikel vâ in sich enthaltendes Compositum, ajnatavai (! ajnata vai) und apatsatavai (! apatsata vai) als: a kind of infinitives p. 463 (7, 14), bhakshishṭa p. 470 (7, 18) als zweite pers. Plur., abhyutkroçata als dritte pers. Plur. p. 516 (8, 12).

Pag. 218 (3, 33) ya enam ârishyati heifst nicht: „who might destroy the evil consequences (of it)“, sondern: „der ihn strafen könnte“.

Ibid. nicht: „this aggregate of the most fearful bodies of the gods became a god Bhûtavân by name¹⁾. For he who knows this name only, is born“, sondern: „aus ihrer

¹⁾ daher in der Ueberschrift des §. p. 218: „the origin of Bhûtavân (!).“

Vereinigung ward „jener Gott“. Dies nämlich ist sein gedeiblicher (auspicious) Name: es gedeiht, wer also diesen seinen Namen weiß.“ Der Text zunächst hat nicht: bhûtavân, sondern: bhûtavān, d. i. bhûtavat, mit bhûta (= bhûti, Gedeihen) versehen, womit wohl zugleich auch auf den Namen Bhava angespielt wird; bhavati ferner hat hier die in den Brâhmaṇa so häufige prägnante Bedeutung: gedeihen. Auch hat der Text nicht: eva, only, sondern: evam, so. — Es handelt sich hier um den schrecklichen Rudra, den man mit diesem seinem wahren Namen nicht zu nennen wagt, und daher nur furchtsam mit „jener Gott“ benennt, wie man ihn später euphemistisch Çiva genannt hat, um seinen Zorn von vorn herein zu sänftigen (s. oben 2, 189). So heißt es auch im folgenden § (3, 34) direkt: tām vā esha devo 'bhyavadata, anabhimânuko haisha devaḥ prajā bhavati¹⁾. Ja auch der Name deva allein findet sich, so: yatra vā etair açântai stuvanti tat prajā devo ghâtuko bhavati Pañcav. 21, 2, 9.

Ibid. nicht: „that is the reason that his name is paçumân, i. e. having cattle. He who knows on this earth only this name becomes rich in cattle“, sondern: „dies ist sein mit Vieh verbundener Name. Reich an Vieh wird, wer so diesen seinen Namen kennt.“ Auch hier hat der Text nicht: paçumân, sondern: paçumān, d. i. paçumat. Von einem Namen Rudra's: paçumân ist resp. hier ebenso wenig die Rede, wie vorher von einem Namen: bhûtavân (die ja beide überhaupt nicht existiren). Es liegt hier

¹⁾ Diese Stelle (jedoch positiv gewandt) kehrt im Âçv. g. 4, 8 wieder. Die Manuskripte haben daselbst allerdings: abhimâruko haiva und so liest auch Stenzler, doch zweifle ich nicht, daß dafür nach oben zu lesen: abhimânuko haisha.

vielmehr nur eine Anspielung auf seinen Namen: paçupati vor (wie bei bhûtavat eben wohl eine solche auf den Namen: bhava). Auch hat der Text nicht: asyâm eva, on this earth only, sondern: asyaivam. — Statt des auch in ABC sich findenden: udaprapata vermuthete ich: udaprapata. — Zu dem: tam etam (so! Haug hat hier in not. 33 irrig: tam imam) im Verlauf des Textes (pag. 74) ist natürlich aus dem Vorhergehenden einfach řiçyam zu ergänzen, nicht: pâpmânam, wie Haug annimmt!

Pag. 219 (3, 33) nicht: „this (mâdusha) is a (commonly) unknown word. For the gods like to express themselves in such terms unknown (to men)“, sondern: „dies (Wort), welches eigentlich mâdusham ist, spricht man: mânusham, in mystischer Weise, denn die Götter lieben das Mystische (wörtlich: sich dem Auge, dem Erkennen, Entziehende)“.

Pag. 220 (3, 34). adidedivata würde allerdings eine sehr „strange intensive form of the root div“ sein! Die richtige Trennung dieses Monstrum's ergiebt drei Wörter: adided¹⁾ iva ta (für te, vor dem â von âdityâh). Daß das Wort nicht auf a enden kann, konnte Haug schon aus dem folgenden â ersehen, womit finales a ja hätte verschmelzen müssen.

Ibid.: „those coals whose fire was not extinguished and which blazed up again“: der Text hat aber: avaçântâ, nicht: açântâ, also: „daß die (bereits) gelöschten Kohlen nochmals aufflammten“.

Ibid. nicht: „the ashes which remained became a being full of links, which went in all directions (and sent

¹⁾ welches sich bei Haug selbst z. B. auf der zweitnächsten Seite seiner Uebersetzung pag. 222 in der nivid vorfindet.

forth) a stag, buffalo, antelope, camel, ass and wild beasts“, sondern: „und was Asche war, das vertheilte sich mannichfach als Hirsch, Büffel, Rehbock, Kameel, Esel und als all, was es sonst noch für rothbraune Thiere giebt“ (: vorher war von schwarzen Thieren die Rede). Der Text hat nicht: „ye caita âraṇyâḥ paçavo“, sondern auch bei Haug (p. 74): „ye caite 'ruṇâḥ p.“

Pag. 221 (3, 34) nicht: „the deity is not mentioned with its name, though it is addressed to Rudra and contains the propitiatory term çam“, sondern: „und diese (ric) ist (obwohl) ausgesprochener Maafsen an Rudra gerichtete (denn sie enthält zwar nicht das Wort rudra selbst, doch aber das Wort rudriya), dennoch (weil das Wort çam enthaltend, auch) eine gesänftigte“. Das so niruktâ des Textes besteht aus sâ u niruktâ, während Haug darin das Masc. saḥ und das Fem. aniruktâ gesucht haben muß (!).

Pag. 223 (3, 35) nicht: „Vaiçvânara is the seed which was poured forth“, sondern: „denn Vaiçvânara setzte jenen vergossenen Samen in Bewegung“.

Ibid. nicht: „extinguishes the fearful flames of the fires“, sondern: „er beruhigt die Flammen, die (in ihrer Wuth) ungestillten Feuer“.

Ibid. nicht: „the Maruts are the sperm which was poured forth. By shaking it they made it flow“, sondern: „die marut setzten jenen vergossenen Samen, ihn schüttelnd, in Bewegung“.

Ibid. not. Statt sîrâḥ: „who have good gifts“ (!) ist die Çâṅkh. Lesart: çûrâḥ, als Beiname der marut, unbedingt vorzuziehen ¹⁾).

¹⁾ statt dyushu ibid. hat Çâṅkh. dvishu, vgl. Jyotisha pag. 4. 5.

Pag. 223 not. 39. tuṣo aptuṣaḥ fafst Haug (p. 224) als zwei Adverbia „with force and pluck“, ohne zu sagen, wie dies herauskommen soll. Çāṅkhâṃ. hat: stuṣom stuṣaḥ, oder: sruṣom sruṣaḥ. Die Stelle ist verderbt.

Pag. 224 (3, 36). Prajâpati thought that they were his own (!); der Text (p. 76) hat aber: nijâsyaivâ 'man-yata, und darin steckt nicht eine irgendwelche Form von nija, own, die Haug darin gesucht haben muß (vermuthlich einen Genitiv!), sondern nijâsya ist Gerund. Caus. von √jas: „er fürchtete sie vernichtet zu haben“, und daher (fährt der Text fort) legte er in sie (wieder) tejas hinein.

Pag. 225 (3, 36). vasiyân ist nicht: „more shining“, sondern: „besser daran, gedeihender“. An die Grundbedeutung der √vas, leuchten, würde bei diesem Compar. denn doch nicht mehr zu denken sein; derselbe, resp. das simplex vasu, gut, kommt überdem ja gar nicht von dieser √, sondern von der √vas sein (vergl. sant, gut, von √as).

Pag. 225 (3, 17) nicht: „for a sister who has come from the same womb is provided with food etc. after the wife who has come from another womb has been cared for“, sondern: „drum lebt die leibliche Schwester (eines Mannes) als Untergebene seiner einem andern Leibe entsprungenen Gattinn“.

Pag. 226 (3, 37). Bei der Angabe des Textes: die Kāvya stehen unter den Göttern, über den Manen (pitaras) hätte man bei Haug in der That einen Hinweis auf den Avesta erwarten sollen, vergl. das von mir diese Stud. 2, 89. 90 Bemerkte, und s. noch Ait. Br. 6, 20, wo die kavi als die rishayah pūrve pretâḥ erklärt werden.

Pag. 227 (3, 37) nicht: „what ceremony is not finished

in the Pitṛiyajna, that is to be completed. The Hotar who repeats the call *ṣoṣāvom* at each verse, completes the incomplete sacrifice. Thence the call *ṣoṣāvom* ought to be repeated,“ sondern umgekehrt: „das Unvollendete paßt für den pitṛiyajna (*asamsthitaṃ vai pitṛiyajnasya sādhu*). Den unvollendeten pitṛiyajna vollendet, wer (die pitar-Verse) recitirt, ohne bei einem jeden den Ruf *ṣoṣāvom* zu gebrauchen. Drum recitire man, indem man denselben stetig verwendet“. Es ist: *yo 'vyāhavaṃ ṣaṇsati* zu lesen! — Im Pet. W. unter *āhāva* ist *vyāhāvam* irrig durch „ohne Anwendung des Anrufes“ übersetzt: *vi* ist hier aber nicht privativ, sondern distributiv: vgl. *vyāhvayīta* 3, 19. 6, 21. *vyāhvayante* *Çāṅkh. Br.* 17, 9 (= *ṣoṣāvo(m) ity āhāvaṃ kurvanti*), und *Āçval.* 5, 20: *iti catasro, madhye cā 'hvānam*.

Pag. 228 not. Haug's Conjectur, daß der Vers *yayor ojasā skabhitā rajāṇsi* deshalb aus der *Ṛiksamh.* „ausgeschlossen“ sei, weil „*agan*, which can be only explained as a 3rd person plural of the aorist in the conjunctiv is here joined to nouns in the dual“ zerfließt, wie die ganze incorrectness, die er hier zu finden meint, in nichts: *agan* ist gar nicht 3 p. Plur., kann es auch gar nicht sein, sondern ist 3 p. Sing., und gehört ganz regulär zu jedem der beiden Duale *vishnū (agan) varuṇā*, bei denen der Dual ja nur die bekannte vedische Redefigur ist, während jeder von ihnen nur singulare Bedeutung (und darum auch das Verbum im Singular bei sich) hat. Zwei *Vishnu*, zwei *Varuṇa* giebt es nicht.

Pag. 229 (3, 38). become a *Manu*, besser wohl: sei *Manu(-gleich)*, dann aber auch nicht: „he propagates him through human offspring“, sondern: „er

vereinigt ihn mit Nachkommenschaft (gleich der) des Mann“.

Ibid. âçisham âçâste ist nicht: he asks for a blessing, sondern: he speaks a blessing.

Ibid. nicht: „when he thus concludes he ought to touch the earth on which he employs the sacrificial agency. On this earth he finally establishes the sacrifice“, sondern: „die Erde berührend schliesse er: an welchem (Orte) er das Opfer feiert, auf dem macht er ihn (den Opfernden) hierdurch schliesslich feststehend“.

Pag. 230 (3, 39) nicht: „thence the Devas put down the Asuras. The enemy of him . . . perishes by himself“, sondern: „daher gediehen die Götter, unter(gingen) die Asura. Selbst gedeiht, unter(geht) der Feind dessen (der also weifs“ (s. oben pag. 251).

Pag. 231 (3, 40). Die für den Zusammenhang nöthigen Worte: ilâvidhâ vai pâkayajñâḥ sind in der Uebersetzung ganz ausgefallen.

Pag. 234 (3, 41) nicht: „now the first part (of the Agnishtoma) has been explained. After that has been performed the 15 Stotras and Shastras of the Ukthya ceremony follow. If they (the 15 St. and Sh. are taken together) they represent the year as divided into months“, sondern: „so nun (was) vorher (vor dem agnishtoma!), nunmehr (was) dahinter. Der ukthya hat 15 stotra, 15 çastra, dies ist ein Monat¹⁾. Das Jahr theilt sich nach Monaten“. Da weiter unten gewissermaassen ein direkter Commentar für diese Eingangsworte des § folgt, den Haug (p. 236) auch ganz richtig übersetzt hat: thus all sacrificial rites which

¹⁾ Haug liest (Text p. 71) und übersetzt samâso als Compositum!

precede the Agnishtoma as well as those which come after it, are comprised in it, so ist es eigentlich unbegreiflich, wie er sie hier hat so gänzlich mißverstehen können. — Höchst auffällig ist übrigens an dieser Stelle der Umstand, daß der Text hier auf den agnishtoma nicht die sonst im Ait. Br. noch anerkannten drei samsthâ, den ukthya, shodaçin und atirâtra folgen läßt, sondern den shodaçin ganz ignorirt, und statt dessen zwei samsthâ-Formen (s. oben p. 229. 230) nennt, den vâjapeya und den aptoryâma, von denen sonst nirgendwo im Ait. Brâhm. die Rede ist. Sollte etwa dieser ganze Abschnitt (adhy. 14=3, 89–44), der vom agnishtoma im Allgemeinen handelt, eine sekundäre Zuthat sein? vergl. das zu nimrocati 3, 44 Bemerkte.

Pag. 235 (3, 41) pañcadaçâs heißt nicht: „joined to the 15 verses by means of which the Stotras are performed“, sondern: „mit aus 15 Versen bestehenden stotra versehen“. Auch die Uebersetzung von: ekaviñçam durch: twenty-one-fold und von: trivṛit durch: nine-fold, statt „aus 21 Versen, resp. aus 9 Versen bestehend“, ist ganz unzureichend.

Pag. 236. all the Stotra verses of the Agnishtoma amount, if counted, to 190. For 90 are the 10 trivṛitas (3 times 3=9). (The number hundred is obtained thus) 90 are 10 (trivṛitas), but of the number 10 one stotriyâ verse is in excess; the rest is the trivṛit (9), which is taken 21 fold (this makes 189) and represents by this number that one (the sun) which is put over the others and burns. This is the Vishuvan (equator) which has 10 trivṛit stomas before it and 10 after it and being placed in the midst of both turns above them and burns (like the sun). Aus dieser Darstellung ist schwer klug

werden. Wörtlich: „der ganze (Agn.) hat 190 stotriyâ-Verse ¹⁾: die (ersten) 90 sind gleich 10 trivṛit (zu 9 Versen), ebenso die (zweiten) 90, von den (übrigen) 10 (Versen) ist (zunächst) ein Vers zu viel, als Rest bleibt (dann) noch ein trivṛit (= 9), und dieser ist als 21ster (identisch mit der Sonne), und strahlt ²⁾ — wie sie über den 12 Monaten, 5 Jahreszeiten, 3 Welten ³⁾, so er — über (den anderen 20 trivṛit) stehend. Unter den stoma nun ist dieser (nämlich der ekaviṇṣa stoma!) der Mittelpunkt. Und so steht auch dieser 21ste (trivṛitstoma) hier in der Mitte, hat 10 trivṛit vor, 10 hinter sich und strahlt über ihnen beiden stehend.“ Der 21ste trivṛit-stoma wird also wegen dieser Zahl einmal mit der Sonne, und sodann mit dem aus 21 Versen bestehenden ekaviṇṣa-stoma verglichen, mit welchem letzteren er außerdem noch die Eigenschaft theilt, daß er im Centrum einer ihm vorausgehenden und ihm folgenden gleichen Anzahl steht. Der ekaviṇṣa-stoma ist nämlich der vierte in der solennen Siebenzahl der stoma: trivṛit, pañcadaça, saptadaça, ekaviṇṣa, triṇava, trayas-triṇṣa ⁴⁾, catustriṇṣa.

¹⁾ vergl. Pañcav. 16, 1, 8: die 5 stotra des prâtaḥsavana haben 69 Verse, die 5 des mādhy. sav. 83, die 2 des tritīyas. 38. Nach dem schol. zu Čāṇkh. Br. 15, 5 ist nämlich: trivṛit bahishpavamānam (9), pañcadaçañy aṇyāni catvāri (60); pañcadaça mādhyandinaḥ pavamānaḥ (15), saptadaçañi prishṭhyāni (68) catvāri; saptadaça ārbhavaḥ pavamānaḥ (17), ekaviṇṣam agniḥśtomasāmeti (21). ²⁾ wörtlich: brennt.

³⁾ vgl. Ait. Brâhm. I, 30. Çatap. I, 3, 5, 11. II, 2, 6, 11. 12, 2, 2, 6. 13, 4, 4, 11. 5, 4, 26.

⁴⁾ In der Regel freilich wird nur diese Sechszahl erwähnt; in Ait. Br. 4, 18 indessen wird der catustriṇṣa ausdrücklich als der letzte der stoma bezeichnet. — Es giebt deren im Uebrigen noch eine ganze Zahl, den daçaḍaḥin Pañc. 19, 2, 4. 25, 15, 1., dvâdaça 19, 5, 5. 25, 15, 1., shoḍaça 17, 1, 1. 19, 5, 6., aṣṭâdaça 16, 15, 3., viṇṣa 19, 5, 7., caturviṇṣa 3, 8., pañcaviṇṣa 16, 7, 1., aṣṭaviṇṣa, triṇṣa, dvâtriṇṣa 25, 1, 1. 18, 8, 8. shattriṇṣa 19, 13, 10. 25, 1, 1., catuṣcatvâriṇṣa 3, 9–11 und aṣṭâcatvâriṇṣa 3, 12. 13. Haug pag. 290 not. kennt hinter den catustriṇṣa blos noch den aṣṭâcatvâriṇṣa.

Ibid. saḥobalam ist nicht Compositum, resp. bahuvrīhi „which has the power of defying any attack“, sondern ist in zwei Wörter: saḥo balam zu trennen: „Kraft (und) Stärke“.

Pag. 237 (3, 42) nicht: „give us an opportunity“, sondern: „mach uns Raum“, und pag. 238 nicht: „that they might enter the (celestial) world“, sondern: „sie gingen je nach ihrem Platz“, und so auch durchweg im Folgenden ¹⁾.

Pag. 240 (3, 43) nicht: „just as the Sākala (!) serpent it moves in a circle“, sondern: „der Gang des Çākala (-Ritus! des Ritus der Çākala-Schule) gleicht dem einer Schlange“. Und nicht: „for its opening (the prāyaṇīya) was (also) its conclusion“, sondern: „denn wie sein Eingang, so soll auch sein Ausgang sein“.

Pag. 241 (3, 44) nicht: „(should they do so) the sacrificer would suddenly die“, sondern umgekehrt: „so wird der Opfernde nicht sterben“: yajamāno 'pramāyuko bhavati. — Ibid. Zu der Angabe (s. oben pag. 257 not.), daß jetzt die Ortschaften im Osten dicht bewohnt, im Westen dagegen lange Wälder seien, vergl. Çatap. 9, 3, 1, 18, wo die Bewohner der sieben westlich strömenden Flüsse als roh etc. getadelt, die der sieben östlich strömenden dagegen gerühmt werden. Bezieht sich dies etwa darauf, daß nur in den im Osten neu erworbenen Landstrichen die brahmanische Hierarchie zur vollen Geltung kam, dagegen in den alten heimatlichen Sitzen im Westen nicht völlig durchzudringen vermochte? Vgl. die Angaben über

¹⁾ in der Note lies: °kârpāsānām statt °sena.

die Bāhika etc. im Epos. Der Nordosten gilt als die Gegend des Sieges Ait. Br. 8, 10.

Pag. 242 (3, 44) nicht: „should he continue to repeat (the Shastras of the third libation) with the same strength of voice with which he commenced the repetition, up to the end“, sondern: „er möge beginnen (nur) mit solcher (Kraft der) Stimme, daß er mit derselben immerfort noch steigen kann bis zum Ende hin“.

Ibid. nicht: „it (die Sonne) makes itself produce two opposite effects (!)“, sondern einfach: „sie dreht sich selbst um“; es ist resp. der Textlaut nicht dahin gehend, daß die Sonne sei „making sunrise and sunset by means of its own contrarieties (!)“, sondern die Vorstellung ist simpel die, daß die Sonne eine lichte und eine dunkle Seite habe. Bei Tage ist die lichte Seite der Erde zugekehrt. Abends, wenn die Leute denken, die Sonne geht unter, dreht sie sich bloß um, an das Ende des Tages (ihrer Tagesbahn) gelangt, dann ist Nacht unter ihr, Tag über ihr. Ebenso Morgens, wenn man denkt, sie gehe auf, dreht sie sich bloß um, an das Ende der Nacht (ihrer Nachtbahn) gelangt, und macht Tag unter sich, Nacht über sich. So geht sie denn in der That nie unter ¹⁾ noch auf.

Pag. 248 (3, 47). Wenn Haug, dem schol. folgend, jāmi direkt durch: laziness übersetzt, so ist dies eine Verwechslung von Ursache und Wirkung: jāmi ist Gleichförmigkeit, Wiederholung, Tautologie (s. Pet. W.), die zwar wohl aus Faulheit, Bequemlichkeit hervorgehen mag, aber doch eben nicht selbst geradezu als solche gelten kann.

¹⁾ Hiefür der, dem Ait. Br. sonst fremde, Ausdruck: nimrocati, s. Z. der d. M. G. 14, 757.

Pag. 250 (3, 48) gataçriyaḥ fehlt in der Uebersetzung. — Nicht: „he has it in his power to make the gods displeased (jealous) with the wealth of the sacrificer, for such one might think, I have enough“, sondern: „die Götter möchten seinen Reichthum nicht gern sehen, denkend: er meint genug für sich zu haben.“ iṣvara nāmlich wird in den Brāhmaṇa voranstehend im Nom. Singul. masc. gebraucht, ohne Rücksicht auf genus oder numerus des folgenden Subjects ¹⁾, s. Çatap. 1, 1, 2, 22: te heta iṣvarō gṛihā yajamānasya . . . tam . . . anu pracyotos, 13, 8, 4, 11: iṣvarō haitā anagnicitam samaptos, 5, 1, 1, 9: tasyeçvaraḥ prajā pāpiyāsi bhavitos, vergl. das Petersb. Wört., welches zwei dieser Stellen bereits mittheilt, so daß Haug zu seinem Schaden auf dasselbe nicht reflektirt hat.

Pag. 251 (3, 48) nicht: „as he (afterwards) saw a prince swim (in water)“, sondern: „als er dessen Wagenlenker sich (in die Schlacht?) hinabtauchen sah“. Auch im Folgenden: „therefore the royal prince swims (in the water)“ ist asya jedenfalls nur sehr versteckt ausgedrückt. Wie ferner rathagritsa, kundig des Wagens (s. Vs. 15, 15), zur Bedeutung: prince gelangen soll, bleibt unklar.

Pag. 252 (3, 49) nicht: „none“, sondern: „Keiner von ihnen“, und nicht: „nobody“, sondern: „Keiner von Euch“.

Pag. 260 (4, 3). atti (he eats), put here without any object, refers to paçavaḥ. Es steht ja aber enân unmittelbar dabei: atti ²⁾ cainân, denn enân ausschliesslich zum

¹⁾ Hie und da freilich erscheint das Wort auch dem folgenden Subjekt akkommodirt, oder es erscheint in der Form iṣvarā auch vor Masculinen, so: sa iṣvarā pāpiyān bhavitos Pañcav. 9, 10, 2., iṣvarā yajamāno 'pratishthātos 16, 15, 9, s. oben p. 261. ²⁾ AB. lesen: 'ti, doch C. hat: 'tti.

folgenden: *adhi ca tishṭhati* zu ziehen, mit dem enklitischen *enân* somit einen neuen Satz zu beginnen, ist grammatisch nicht erlaubt.

Ibid. thus the Hotar makes (the spiritual body of) the sacrificer consist of all the metres. Der Text hat nur *enam* „ihn“, und dies bezieht sich nicht auf den sacrificer, sondern auf den *shodāṇin*, wie durch die unmittelbar dabei stehenden Worte bezeugt wird. — Ganz dasselbe gilt von pag. 261 (4, 4), wo auch *enam* durch: the sacrificer übersetzt ist, während auf pag. 263 (4, 4 Schluß) Haug selbst die richtige Erklärung gefunden hat.

Pag. 264 (4, 5) nicht: „even we (alone) are following out of the Dark one (night)“, sondern: „sogar des Nachts folgen wir (dir)“.

Pag. 265 (4, 6) *andhas* ist hier nicht: darkness, und: *madyam andhas* nicht: the enebriating darkness (symbolical name of the Soma juice), sondern die im Petersb. Wört. vorgeschlagene Zusammenstellung mit *ἀνθος* und die dasselbst angeführten Stellen ergeben eine ganz andere Herleitung für diesen Namen des Somatranks.

Pag. 271 (4, 8) *apodihi* ist das erste Mal ausgelassen.

Pag. 272 (4, 9) nicht: „they (the mules) do not conceive“, sondern: „sie gebären nicht“. — ibid. nicht: „with cows of a reddish colour“, sondern: „mit röthlichen Ochsen“ *gobhir aruṇaiḥ*.

Pag. 274 (4, 9) nicht: „the hymn“, sondern: „the jagatî-hymn“.

Pag. 274 (4, 10) daß *Vasishṭha* den Vers *Rik* 7, 32, 26 höchst wahrscheinlich für das *Atirâtra*-feast gedichtet habe, möchte aus dem Wortlaut desselben denn doch in der That schwer zu entnehmen sein.

Pag. 276 (4, 10) mṛicayasya (janmanah) ist nicht: „(what is born) and moves“, sondern: „and dies“ und marcayati¹⁾ nicht: „moves“, sondern: „dies“ oder: „kills“. Vgl. z. B. kshureṇa marcayatâ Âçv. g. 1, 17 (Ath. 8, 2, 17).

Pag. 279 (4, 12) nicht: „if they do not commence (the Sattrā) on this day, the metres have no (proper) beginning and the (worship of the) deities is not commenced“, sondern: „denn das Metrum und die Gottheit, welche man an diesem (ersten) Tage nicht (zu ehren) beginnt, sind (für die Folge) von dem Beginn ausgeschlossen (d. i. kommen gar nicht wieder dazu, geehrt zu werden)“.

Pag. 280 (4, 12) nicht: „the Ukthya (performance of the Jyotishtōma) takes place (on that day)“, sondern: „(the performance of this day) is (to be) an Ukthya (dies ist Prädicat, nicht Subject). — Die folgende Angabe über Agnishtōma hat Haug richtig so aufgefaßt.

Pag. 283 (4, 13) parastāt ist nicht: „one after the other“, sondern: aufwärts, und: avastāt abwärts ist durch „by inverting the order of the ceremonies“ allerdings seinem Sinne nach umschrieben, aber nicht seinem Wortlaute nach übersetzt. Ebenso pag. 284 (4, 14).

Pag. 288 (4, 17) nicht: „all the (five) Abhiplava Shalahas are comprised in it“, sondern: „alle (5) Shaḷaha sind (als) Abhiplava (zu feiern)“, wie im Folgenden richtig: „all (five) Abhiplava (hiefür freilich sollte Shaḷaha stehen!) per-

¹⁾ von dieser Wurzel kommt zend. mahrka, ved. marka, z. B. in dem Compos. çapdāmarkau, das von Goldstücker im Dict. irrig in çapdāmarkau getheilt wird (ähnlich wie: sparopita ibid. aus falscher Trennung von cāpa-ropita entstanden ist). Für die Richtigkeit der Trennung in çapdāmarkau ist „evidence“ genug vorhanden, s. upayāmagrihito 'si markāya tvā Vs. 7, 16 (17, 18) und Ts. 6, 4, 10, 1. 2 çapdā-mārkau (Padapāṭha).

formed with the *Ṁṛishṭhas*“. Und: *âkshyanty anyāny ahāni* ist nicht: „the order of the days is different“, oder: „the performance of the ceremonies of the several days (of the *Abhiplava*) being different“ (wobei *âkshyanti* ganz übergegangen ist!), sondern: „die anderen (übrigen) Tage sind (verschieden, resp.) solche, die zum Ziele zu führen versprechen“, s. Petersb. Wörtl. unter *âkshyant*. Auch die Variante des *Çatap. Br.* (12, 2, s. 1. 3) *ârkshy°* (*ṽarj*) bietet wesentlich denselben Sinn.

Pag. 290 (4, 19). Zu „the root *sprīṇ*, a modification of *prī* to love“ ist zu bemerken: 1) eine *ṽsprīṇ* existirt nicht, nur eine *ṽspar*, Classe 5, und 2) diese *ṽspar* hat mit *prī* gar nichts zu thun, die Grundbedeutung ist vielmehr (s. auch Benfey im *Sâma-Gl.*) kämpfen, streiten (vergl. lat. *spernere*), dann erstreiten, gewinnen, retten, befreien, schützen, und schliesslich etwa: to please (vgl. die Bedeutungen von *ji*).

Pag. 292 (4, 19) nicht: „as the sacrificial animal“, sondern: „as an addition to the s. animal“: *upâlambhyam* hat Haug ganz ausgelassen; die richtige Uebersetzung s. auf pag. 299 (4, 22), wozu die not. 24 auf pag. 298 gehört.

Pag. 300 (4, 23) nicht: „thence he was produced: thus he was reproduced through himself in offspring and cattle“, sondern: „darum gedieh er selbst, und hatte reichen Segen an Familie und Vieh“: *âtmanâ* gehört zu *bhavati*, nicht zum Folgenden.

Pag. 301 (4, 24) nicht: „after having during (these) twelve days been born anew and shaken off (all guilt) from his body“, sondern: „nachdem er dann zwölf Tage lang *Soma* gepreßt und den Körper durchgeschüttelt (alles Unreine abgeschüttelt?) hat“. Der Text hat nicht: *prasûto*,

sondern auch bei Haug (p. 102): prasūto und dies PPP. mußs deponentialisch aufzufassen sein. Die 12 sutyâ-Tage bilden nebst den 12 diksbâs und 12 upasad den shaṭtriṇ-çadaha, von welchem der Text sofort spricht.

Pag. 309 (4, 27) nicht: „what is (to be understood by the words) posha (fodder) and ūsha (herbs of pasturage)?“ sondern: „salzige Erde ist Nahrung (nährend)“. ūsha hat mit herbs of pasturage nichts zu thun, s. Petersb. Wörterb. s. v.

Pag. 310 (4, 29) nicht: „the future of kṛi to make“, sondern blos: „das Futurum“, wie Haug selbst auf p. 325 (5, 4) und 344 (5, 16) ganz richtig übersetzt hat. Auch die entsprechenden Formen: kurvāt in 4, 31. 5, 6, 18 und: kṛitam in 5, 1. 12. 20. hat er selbst ganz richtig mit: the present tense und: the past tense übersetzt. Warum also nicht auch hier schon so? — Das Çāṅkh. Br. (22, 1–3) hat übrigens nicht kṛitam, sondern: cakṛivat, begnügt sich resp. nicht wie unser Text hier mit der bloßen Anführung dieser termini technici, sondern erklärt dieselben auch: karishyat prathame pade sad evaṃ („eine im ersten pāda sich befindende Futur-Form“), yad vai bhaviṣhyat tat karishyat 22, 1., kurvan madhyame pade sad evaṃ („eine im mittleren pāda sich befindende Präsens-Form“), yad vai pratyakṣam aspriṣṭam (= anatītam schol.) tat kurvāt 22, 2., cakṛivad uttame pade sad evaṃ („eine im letzten pāda befindliche Perfect-Form“), yad vai bhūtānuvāditac cakṛivat 22, 3. Und zwar sind: bhaviṣhyat und: bhūta hier offenbar noch rein zeitlich zu verstehen (wie sie nebst bhavat in den Brâhmaṇa oft genug neben einander vorkommen), ohne den ihnen später in der Grammatik zukommenden Nebensinn zu haben. Die Verwendung der

√ kar ¹⁾ zur Bezeichnung der Tempora dagegen beruht hier bereits auf dem Grunde einer beginnenden grammatischen Terminologie, vergl. die Namen carkarita, kârita, kṛit bei Yâska etc., s. diese Stud. 4, 75. 76. Hierher gehört aus dem Ait. Brâhm. noch bahu=Plural 5, 2. 15 (6, 12 bahûni), und pragrâham 6, 32 (vgl. pragrihya), padâvagrâham (6, 33, vgl. avagraha).

Pag. 315 (4, 31) nicht: „it contains the form vṛidhan“, sondern: „es enthält eine Form der √ vṛidh“. vṛidhanvant (vergl. Çatap. 13, 4, 1, 15 [wo neben pathanvant], Kâty. 19, 6, 4) ist eine in der That interessante Form zur Bezeichnung dieser Bedeutung.

Pag. 318 (5, 1) und pag. 338 (5, 12) ratavat ist nicht: „cohabitation“, sondern: „eine Form der √ ram enthaltend“, vgl. pag. 358 (5, 20). Das Çânkh. Brâhm. 22, 3 hat übrigens: rathavat (und verwendet es als Erklärung z. B. für das rathîr iva von 8, 64, 1). Sollte ratavat etwa daraus entstellt sein? Das Aitar. Brâhm. enthält wenigstens in 5, 1 ff. 12 ff. 20 ff. keinen Beleg für rata, dagegen sind mehrere der betreffenden Verse das Wort ratha enthaltend. (Auf pag. 354 ist cohabitation die Uebersetzung von: mithunam, nicht von: rata.)

Ibid. „antavat, what has the form of anta (end)“ ist zu speciell. Es handelt sich hier eben nicht bloß um Wörter, die in ihrer Form die Laute: at, ant, anta in sich enthalten, oder darauf ausgehen, sondern auch um solche, deren Bedeutung mit der des Wortes anta in irgend welchen Bezug gebracht werden kann. So wird dhishanâ (5, 2 pag. 321,

¹⁾ Es erinnert dies an die gleiche Verwendung der dieselbe Bedeutung habenden √ pâål in der hebr. Grammatik.

wo Haug's Bemerkung: „but the t is wanting“ seine irrigte Auffassung bezeugt), der Soma-becher, als anta (wohl als zum Siege stärkend?) bezeichnet: — ebenso khâda, fressend 5, 12 p. 339, wo Haug ganz irrig: âdo being taken as an equivalent to anta! — desgl. jitam, Sieg 5, 12 pag. 339, wo Haug: this appears to be an error, the form ant is to be sought in marutvatâ!, während er pag. 355 (5, 21) dasselbe Wort ganz richtig auffasst, wie er dies denn in der That auch bei svâhâkâra (5, 20 p. 354), bei svar, Himmel (ibid.), bei der V kshi 5, 21 (pag. 355, wo freilich der Text selbst es direkt erklärt), sowie bei dem Plural als letztem der drei Numeri (5, 2. 15. pag. 321. 344) und bei gatam, gone und sthitam, standing (5, 13. 20. p. 340. 354) thut. Um so auffälliger freilich der Irrthum in den früheren Stellen.

Pag. 318 (5, 1) nicht: „when the Asuras were becoming deformed (1), the Devas entered heaven“, sondern: „(selbst) gedeihend gingen sie ein (zum Himmel)“, bhavanta âyan. Haug muß bhavantah als eine Art Parenthese gefasst und aus dem Vorhergehenden virûpâh dazu ergänzt haben: es ist dies aber grammatisch unmöglich, müßte: virûpeshu bhavatsu heißen!

Pag. 319 (5, 1) nicht: „which contain the term nṛitâ i. e. consonance (8, 57, 7) and traya i. e. three“, sondern: „mit ninṛitta (Alliteration) und mit dem Worte tri versehen“. Daß in 8, 57, 7 das Wort nṛituh vorkommt, hat hiebei gar nichts zu sagen. Auch von: consonance in the ending vowels, resp. von: recurrence of the same vowel at the end ist hier nicht die Rede, sondern das Wort: ninṛitta („die Wiederholung von Silben, mit verschiedenen Vocalen“ nach Sây.) bezieht sich auf das sieben-

malige Vorkommen der Silben tam, ta, tu, ti, tî in Rîk 8, 57, 7, auf das fünfmalige na in 8, 57, 8 und auf den Eingang tuotâsas tuâ in 8, 57, 9, ebenso bei 1, 40, 5. 6 auf das dreizehnmalige va, vâ, vi, ve, vo. Wenn mehr als eine Silbe wiederholt wird, so ist dies nicht mehr blos: punar-niritta, sondern zugleich auch: punar-âvritta, so in 6, 70, 4 ghṛitena dyâvâprithivî abhîvṛite ghṛitaçriyâ ghṛitapricâ ghṛitâvridhâ.

Pag. 320 (5, 2) zwischen: praise und: Indra's fehlt: on the third day.

Pag. 325 (5, 4) vaimadam viriphitam viriphitasya 'rsheh ist nicht: is by the Rîshi Vimada, whose name is contained in an alliteration in it (in: vi vo made), and has alliterations, consonances and assonances, sondern: es gehört dem Vimada, dem durch (Wohl-) Klang ausgezeichneten rîshi, und ist (selbst auch) durch (Wohl-) Klang ausgezeichnet. viriphita ist wohl mit viribhita = viribdha Pân. 7, 2, 18 (schol.) identisch, s. Westergaard, Radices und Benfey Sâmaglossar unter rebh.

Pag. 331 (5, 6). Haug's Erklärung des Wortes: vâma, als Charakteristikum des vierten Tages, resp. des Viehes, durch: links, weil „the animals are the left part in creation, opposed to men and gods who represent the right“ leidet zunächst an dem Uebelstand, daß diese letztere Vorstellung unseres Wissens dem Veda völlig unbekannt ist, so dann aber daran, daß in den Versen Rîk 6, 71, 4—6, für welche das Brâhmaṇa 5, 8 dieses Charakteristikum vâmam angiebt, die Bedeutung left, die Haug demselben allerdings auch dort (pag. 334), zuweist, auch entfernt nicht in Frage kommt, vielmehr nur die Bedeutung „lovely, beautiful“ zu brauchen ist, die Sây. somit hier wie zum Rîk

selbst (Müller 3, 885—86) ganz mit Recht dafür statuirt hat.

Pag. 333 (5, 7) nicht: „all that he created as extending beyond the frontiers, turned cords (simâ): thence comes the word siman, from sima, a cord“, sondern: „weil er sie (die çakvarî-Verse) über die Gränze (siman) hin ausstreckte, dadurch wurden sie zu simâs (Bändern). Daher kommt ihr Name: simâs“.

Pag. 335 (5, 9) riknavahî nicht: „sinking under her load“, sondern: „wunde Schultern habend“, s. Petersb. Wörterb.

Pag. 336 nicht: „should be preceded by a Rik-verse“, sondern: „should follow only after real Rik-verses“ (rigmebhya evâ 'dhi preshitavyam).

Pag. 338 (5, 12) nicht: „the Paruchepa hymns comprising 7 padas“, sondern: „hymns by Paruchepa, verses comprising 7 padas“, yat pâruchepam, yat saptapadam.

Pag. 341 (5, 14) nicht: „what portion is left to me“, sondern: „what p. have you left for me“: abhâkta ist nicht 3. pers. Singul. irgend einer Passiv-Form (es giebt nichts derartiges) sondern 2. pers. Plur. aor. Parasm. — Und ferner nicht: „they have divided the property including my share among themselves“, sondern: „dich allein, o Vater, haben sie mir zugetheilt (abhâkshus)“.

Pag. 342 (5, 14) nicht: „I have left it here“, sondern, wie es Haug selbst pag. 220 (3, 24) ganz richtig übersetzt hat¹⁾, „mine is what was left on the place“, mama vai vâstuham. Aus dieser letzteren Stelle hätte Haug zu-

¹⁾ wieder anders auf pag. 175 (3, 11): vâstuham eva tat, the place being destroyed, statt: „es ist auf dem Platze gelassen“.

gleich entnehmen können, was er nach Sây. nur als Ansicht einer andern çâkhâ berichtet, daß es sich auch hier (wie dort) wirklich um Rudra handelt.

Pag. 343 (5, 15) nicht: „*accompaniments (of the others)*“, sondern: „die zusammen (nicht ohne einander) gehenden (*sahacarâṇi*)“. Und nicht: „*if the Hotar foregoes only one of them (these additional Shastras) the sacrificer will lose something*“, sondern: „welches er von ihnen ausschließt, das (dessen Kraft) entzieht er dem Opfernden“. — Ferner nicht: „*he made the womb set forth the child*“, sondern: „*he made the womb wide open*“ (: im folgenden Verse ist gerade das bezügliche: *urau* ausgelassen „*urau çarman in thy large shelter*“).

Ibid. nicht: „*if he has done all required for making the sacrificer walk then he walks*“, sondern: „drum geht alles dies, was zum Gehen gemacht ist, was es auch sein mag“.

Pag. 346 (5, 16) nicht: „*the hymns representing cohabitation are now repeated; they are in the Trisṭubh and Jagatî metres. Because cattle is represented by cohabitation*“, sondern: „gepaarte (*mithunâni*) Hymnen werden recitirt, solche in *trisṭubh* und solche in *jagatî*, denn das Vieh ist paarweise“. Ebenso ¹⁾ p. 349 (5, 17). 351 (5, 18). 354 (5, 20). Dagegen pag. 355 (5, 21) richtig: „*there are five other pair-hymns enumerated*“; ebenso p. 297 (4, 21): „*hymns in the Trisṭubh and Jagatî metre are mixed to represent a pair: for cattle are a pair*“.

Pag. 374 (5, 20) *kshetivat* ist nicht: „(having) *ksheti* i. e.

¹⁾ Aehnlich auch pag. 358 (5, 22). 359 (5, 23): „*the cohabitation*“ statt: „*a pair*.“

residence“, oder wie pag. 355 (5, 21): „which contains the word kshi“, resp. pag. 356: „it contains the term kshi to reside“, sondern: „die Wurzel kshi (resp. eine Form, Ableitung derselben) enthaltend“.

Pag. 357 (5, 22) nicht: for „we shall not bespeak the (goddess of) fortune“, because a happy thing is not to be spoken to, sondern: „damit wir nicht etwa das Glück tadeln“, denn Einen, der im Glücke ist, läßt sich's schwer tadeln (weil er dafür strafen kann). Sāyana ist ganz im Rechte, wenn er $\sqrt{\text{vad}}$ + ava als „tadeln“ erklärt (s. auch Petersb. Wört. unter: duravavadam) und Haug's Heranziehung der „very common superstition spread in Europe“ ist hier schon darum, weil es sich eben um Indien, nicht um Europa handelt, nicht am Platze.

Ibid. svadhṛiti nicht: „a hold for all that is yours“, sondern: „ein eigener Halt“; auch ist: „agne vāt“ nicht: „may Agni carry it up“, sondern: „o Agni! carry it!“

Pag. 358 (5, 22) nicht: „he who produced besides us this ground (our) mother, he, the preserver who feeds (us), may preserve in us wealth“, sondern: „das saugende Kalb (der Mutter) zugesellend, selbst (gleichsam) ein an der Mutter saugendes Saugkalb, trage er (agni) in uns den Reichthum“: s. Vs. 8, 51. Petersb. W. unter dharuṇa.

Pag. 359 (5, 23) nicht: „the sacrificial name of the deities of the Chaturhotṛis was concealed“, sondern: „die caturhotar- (Sprüche) nämlich sind (enthalten) jene opferwürdige, geheime Nomenklatur der Götter“. — Im Verlauf der Seite ist: iti ha smā "ha ausgelassen.

Pag. 360 (5, 24). Die Worte: na naktam vācam viṣṛi-
jeran sind ausgelassen. — Zu samayā vishitah sūryaḥ syād
when the sun has half set, wäre eine Erklärung dieses

eigenthümlichen Ausdruckes wohl am Orte gewesen. Vgl. dazu z. B. Ts. 6, 6, 11, 6. Anup. 3, 12. schol. zu Taitt. Âr. 5, 6, 6 (und den Gegensatz samayâ 'dhyushita, s. schol. zu Kâty. 4, 15, 1. oben 2, 295), insbesondere aber Lâṭy. 3, 1, 13, wo die drei Stufen: avasarpati (âditye), vishite, astamite, und wo der schol. das Wort durch: vigate site çukle varṇe erklärt (vergl. astamite vîte lohitimni Gobhila 2, 8, 1). Dies ist aber wohl irrig, vishita vielmehr entweder von √ si: binden oder von √ sâ: lösen, entlassen herzuleiten, was für die Bedeutung von samayâ vishita: in der Mitte (= halb) abgebunden, oder: in der Mitte abgelöst auf dasselbe hinauskömmt.

Pag. 362 (5, 25) anudravati ist nicht: „the hotar now reads“, sondern: „er recitirt rasch (läuft weg über)“. — anilayâ nicht: „the houseless“, sondern: „ruhelos“. Daß hier nicht an nilaya: Haus zu denken, zeigen die folgenden Worte: na hy esha kadâ canelayati, die Haug freilich kurioser Weise mit: „who never lives in a house“ übersetzt, während sie: „denn er ruht nimmer“ bedeuten, s. Petersb. W. unter: √ il. Endlich ist auch abhrâṭrivyâ nicht: nor is liable to destruction, sondern: ohne Feind.

Ibid. Die Erklärung von: brahmodyam durch: that is, what Brahmans ought to repeat (1) ist völlig verfehlt: es bedeutet vielmehr eine Besprechung über das brahman (vgl. die gleichbedeutenden Wörter: brahmavadyam, brahmavâdyam), hier z. B. darüber: ob agni, vâyu, oder sûrya der Hausherr der Götter sei, wobei sich der Text für den Letzteren entscheidet.

Pag. 364 (5, 26) nicht: „what in it (the offering of which the Agnihotram consists) is of the cow (such as milk) belongs to Rudra“, sondern: „so lange (die Milch

des agnihotram) noch in der Kuh ist, gehört sie dem Rudra (als dem Herrn der Thiere)“: vergl. Kâty. 25, 2, 8. Çat. 11, 5, 3, 6. Und für vishyandamânam (so freilich auch Kâtyây. und AB): what is dripping down, ist die Lesart von C: vishpandamânam, was sich ausbreitet, ausdehnt, wohl vorzuziehen. — Wenn es in der Note heisst: the cow herself is called agnihotrî, so wäre hier wohl im Texte statt: the cow of an Agnihotrî vielmehr die Form: agnihotrin sehr am Orte gewesen, damit Niemand auch nur auf den Gedanken kommen kann, beide Wörter seien wirklich gleichlautend, wie dies doch so faktisch den Anschein hat.

Pag. 305 (5, 26) yasmât ist nicht: why? sondern gehört zu bhîshâ: aus Furcht wovor, entspricht resp. dem folgenden: tatas. — Ferner nicht: „if she cries out of hunger to indicate to the sacrificer what she is in need of“, sondern: „sie brüllt nämlich, (voraus)sehend, (dafs) Hunger dem Opfernden (droht)“, √ khyâ mit prati heisst eben nicht: sagen, sondern: sehen, s. Petersb. Wörtl. — tad abhimriçya ist nicht: stroke her, sondern: touch it.

Pag. 366 (5, 28) nicht: „for men, if being fast asleep without shelter, as it were, are offered as gifts to the gods,“ und nicht: „the gods, after having understood the intention (of men that the gods should serve them) make efforts (to do it), saying: „I will do it, I will go“, sondern: „die Menschen, die den Göttern als Gabe dargeboten werden (Subject), liegen hingegossen, ganz behaglich (d. i. ergeben sich ruhig und gern in ihr Loos)“ — der Text hat: nyokasaḥ, nicht: nirokasaḥ, s. dazu Pet. Wört. —, und: „die Götter (dagegen, die den Menschen als Gabe geboten werden) fliegen fort, als ob sie es nicht wüß-

ten: „dann (ein ander Mal) will ich es thun, dann (ein ander Mal) will ich kommen“, so sprechend (: es ist ete 'vividânâ zu lesen).

· Pag. 368. 369 (5, 29. 30). Es könnte auffällig erscheinen, daß Haug, der doch sonst jede Gelegenheit benützt, um die Riten des Avesta mit denen des Veda zu vergleichen, hier nicht auf den schon von Windischmann, die persische Anahita (p. 34. 35) berührten Umstand hingewiesen hat, daß im Abân Yesht §. 91. 94. die Zeit vom (ersten) Steigen der Sonne bis zum Sonnenaufgang haca hû-vakshât â hû frâshmô-dâtôit, das Tagesgrauen also, als die wahre Opferzeit, das Opfer nach Sonnenaufgang (paçca hû frâshmô-dâitîm) dagegen als die irrige Opferzeit der Daévayaçna bezeichnet wird. Letzteres nun ist gerade der vom Ait. Brâhm. empfohlene Modus, während das Çāṅkh. Brâhm. 2, 9, s. diese Stud. 2, 293—95, das Opfer vor Sonnenaufgang empfiehlt. Jene Unterlassung erklärt sich nun aber einfach daraus, daß Haug unter hû-frâshmô-dâitî eben gar nicht den Sonnenaufgang, sondern den Sonnenuntergang versteht, so daß für ihn somit jede Veranlassung zur Heranziehung des Avesta hier fehlte. Vgl. hiegegen aber Spiegel in der Z. der D. M. G. 17, 53—58, dessen eigener Erklärung des Wortes durch: Mitternacht oder: Tagesanbruch wir die von ihm selbst ja auch als „wörtlicher“ bezeichnete Windischmann'sche „Vorwärtsgehen oder Aufgehen der Sonne“ vorziehen ¹⁾, da ja Mitternacht, resp. Tagesanbruch vielmehr

¹⁾ Der Unterschied ist sehr wesentlich. Nach Spiegel dauert die wahre Opferzeit von Sonnenaufgang den ganzen Tag, resp. die Nacht hindurch bis Mitternacht, mit Ausschluss also der Zeit des Frühlorgens von Tagesanbruch bis zum Sonnenaufgang: nach Windischmann ist gerade dies die einzig wahre Opferzeit.

durch das der hû frâshmô-dâiti vorhergehende: hûvaksha ausgedrückt ist.

Pag. 371 (5, 30) nicht: „the man, who thinking, it is enough of the Agnihotram, does not sacrifice to this deity (!)“ und nicht: „therefore he who thinks it is enough of the Agnihotram, may nevertheless bring sacrifices (!)“ sondern: „wer, zum Agnihotram im Stande seiend, es nicht opfert“, und: „darum, wer zum Agnihotram im Stande ist, opfere es“. Haug's Mißverständniß der so häufigen Verbindung von alam mit dem Dativ (er übersetzt, als ob der Instrumentalis da stünde) ist ein sehr schweres.

Ibid. Die Uebersetzung läßt das sehr wesentliche uditahominam vor Aikâdaçâksham aus.

Pag. 371 (5, 31) nicht: „(he who brings the Agnihotram before sunrise) is like such an one who throws food before a man or an elephant who do not stretch forth their hands (not caring for it)“, sondern: „wie wenn man einem Mann oder Elephant, der nicht fortgeht, in die Hand (die Rüsselspitze) etwas hineinlegt, ebenso ist dies (d. h. es ist unnütz, zwecklos)“. aprayate ist Dativ des Part. Präs. der $\sqrt{i} + pra$, und hastâ, für haste, ist Loc. Sing., nicht Accus. Dual, wie Haug das Wort gefaßt haben muß, ohne zu bedenken, daß duales e pragrihya wäre, und hasta überdies nicht Neutrum ist. Die richtige Erklärung hätte Haug u. A. auch aus dem von mir (diese Stud. 2, 293) aus dem Çânkh. Brâhm. Mitgetheilten entnehmen können, wenn ihm letzteres Werk in Cowell's Abschrift (s. preface pag. ix) etwa noch nicht selbst zur Hand war. Das dortige pravasate entspricht dem hiesigen prayate, das dortige samnihitâya dem obigen aprayate. Die ganze Situation ist dort freilich gerade umgekehrt, da

das Çāṅkh. Br. das agnihotram eben vor, während unser Text hier nach, Sonnenaufgang geopfert haben will.

Pag. 374 (5, 32) anudrutya ist nicht blos: reciting, sondern: quickly reciting.

Ibid. (5, 33). Die Worte: iyam vai vâg ado manas, „die Erde ist die vâc, die Luft das manas“ (Beides die Pfade für das Opfer, resp. den Wind) sind ausgelassen.

Pag. 376 (5, 34) prâcârin me, nicht: „he has walked for me“¹⁾, sondern: „er hat für mich (heiliges Werk) verrichtet“. Diese prägnante Bedeutung der V car mit pra ist eine in den Brâhmaṇa so häufige (s. Petersb. Wörth.), daß es billig befremdet, wie Haug hier hat rein etymologisch übersetzen können.

Ibid. im Text steht nicht: „haratâ which is to be taken in the sense of a future“, sondern: „haratai (haratâ iti)“.

Pag. 377 (5, 35) not. nicht: „ye who are created by Savitar, the god to whose honour praises are chanted“, sondern: „lobsinget, mit Erlaubniß des göttlichen Savitar“. stuta ist nämlich 2 p. plur. Imp., nicht mit devena komponirt, wie Haug irrig annimmt! — Statt tanû pât sâmnah Âçv. çr. 5, 2 (ebenso die hiesigen drei Manuskripte) liest Çāṅkh. 8, 6, 6 tanûpâh s., ebenso Kauç. 108.

Pag. 380 (6, 1) nicht: „they did not succeed in destroying the consequences of guilt“, sondern einfach: sie konnten den pâpman (das personificirte Unheil, Mißlingen) nicht abwehren.

Pag. 383 (6, 3) tryahe, three days hence ist nicht: „on the fifth“, sondern: „on the fourth“.

¹⁾ Der Brahman übt ja gerade sein Amt meist sitzend!

Pag. 383. Die Worte: brâhmaṇa Gautama bruvâṇa bedeuten nicht: „Brâhmaṇa! son of Gotama! (come) thou who art called (!)“, sondern: „du, der du dich Gautama nennst“, vgl. Shaḍv. 1, 1: sa yat tad Gotamo vâ bruvâṇaḥ (Gotamo 'ham iti svayaṃ vadan) cacâra Gotamarûpeṇa vâ tad etad âha Gautameti. Diese Construction des Âtmanepadams der √brû mit dem Nominativ dessen, als was man sich nennt, ist ebenso wie die gleiche der √man, eine dem Brâhmaṇa-Styl eigenthümliche Ausdrucksweise, vergl. z. B. katham nu no brahmishtho bruvîta Çat. 14, 6, 1. 3, tasmâd ye ca parâṇco Gotamâd ye câ 'rvâñcas ta ubhaye Gotamaṛishayo bruvate Pañcav. 13, 12, 8, aśya samâno bruvâṇaḥ Çat. 1, 6, 1, 8.

Pag. 386 (6, 3) neshtur upastha âśnâh ist nicht: „sitting near the Neshṭar“, sondern: „auf dem Schoofs des N. sitzend“, vgl. âgnî (Vocativ) neshṭur upâstham âśîda Ts. 6, 5, 8. 5. Çat. 4, 4, 2, 17. Kâty. 10, 6, 20, uttarato neshṭâram upopaviçyopasthe vâ Çânkh. 8, 5, 3. 4.

Pag. 386 (6, 4) pratibudhya nicht: „they awoke“, sondern: „they became aware of it.“

Pag. 388 (6, 5) nicht: „they have at this (the midday libation) not that position“, sondern: „sie stehen dem nicht (d. i. sie gestatten es nicht, daß)“. Statt: tâni tasmai na tatsthânâni nâmlîch, wie Haug liest, ist mit A. tasthânâni (Part. Perf. Âtm.) zu lesen: und zu dieser dem Brâhmaṇa-Styl eigenthümlichen Wendung vgl. z. B. sarvaṃ vâ idam indrâya tasthânam âsa Çatap. 3, 9, 4, 14. 15., atasthâno vâ esha tasmai yad enaṃ çavadahyâyâ iva juhuyur yajnâya vâ esha âhutibhyas tasthânaḥ 12, 5, 1, 1–3. 2, 2., und Devarâtâya tasthire Ait. Br. 7, 18 (p. 470).

Ibid. *tayaiva vibhaktyâ* ist nicht blos: likewise, sondern: auf Grund derselben Vertheilung.

Pag. 390 (6, 7) nicht: „the fixed ones he does not fling away“, sondern: „die festen, unerschütterlichen“. *parâpude* ist Dativ (Infinitiv), nicht Verbum finitum.

Ibid. ferner, nicht: „(the dual is used) for this day belongs to the two who have the voice“, sondern: „dies (Wort: *sarasvatîvatos*) besagt so viel als *vâgvatos*“. Haug muß an: *etad ahas* gedacht haben, in der That liest er (Text pag. 146): *etad âha*; *indrâ °*, der Text aber hat: *vâgvator iti haitad âhendrà °*.

Ibid. ferner, nicht: „I choose the tone of *Indrâgni*“, sondern: „ich erwähle den Schutz von *Indr.*“, es ist resp.: *indrâgnyor avo* zu theilen, nicht, wie Haug liest (p. 146) und demgemäÙ übersetzt: *indrâgnyo ravo*.

Pag. 391 (6, 8) nicht: „the hotar shall not recite one or two additional verses (*atîçanśanam*) for the stoma“, sondern: „(beim *prâtaḥsavana* recitire er die *yâjyâ*-Verse ohne aufzuathmen, und zwar nur) einen oder zwei; jedenfalls nicht mehr als der stoma enthält“. Auf pag. 416 (6, 23) hat Haug dieselben Worte: *na stomam atîçanśet* richtig übersetzt: he ought not to overpraise the stoma: warum also nicht auch hier? Wenn er freilich daselbst die vorhergehenden Worte: *ekâṃ dve mit: by (more than)* one or two verses wiedergiebt, so ist auch dies dort ebenfalls unrichtig.

Pag. 391 (6, 8) *abhiheshate pipâsate* ist nicht: „who asks for food and drink“, sondern: „einem (um Hülfe) Rufenden, Durstigen“.

Pag. 393 (6, 9) nicht: „he makes the sacrificer bring forth the embryo of his (spiritual body) begotten in

the sacrifice, which is the womb of the gods“, sondern: „er erzeugt hierdurch den Opferer; als einen Embryo (garbham bhûtam), aus dem Opfer, dem Götterschoofse“.

Pag. 394 (6, 9) arhanti ist nicht: „do wish“, sondern: „are able“.

Pag. 395 (6, 10) svayamsamṛiddhâ (so, als Compositum, zu lesen) ist nicht: „complete“, sondern: „clear by itself“ (als Indra gehörig).

Ibid. nicht: „though there are different deities mentioned (in them) the sacrificer does not satisfy other deities (alone)“, sondern: „weil sie (außer an Indra zugleich noch) an verschiedene Götter gerichtet sind, dadurch erfreut er (auch) die anderen Götter“. Haug's Lesart (p. 149): te nânyâ devatâḥ prîṇâti (für tenâ 'nyâ), nach der er übersetzt hat, ist grammatisch ganz unverständlich. — Auf p. 398 (6, 12) sind dieselben Worte ganz richtig übersetzt (weil ihn da sein Textdruck pag. 150 nicht irre leitete, sondern richtig: tenânyâḥ liest!).

Pag. 396 (6, 11) unter den: eke, some des Textes ist nicht: „the Hotar, Maitrâvaruṇa and Brâhmaṇachâṁsi“ zu verstehen (!), sondern eine andere Schule.

Ibid. nicht: „verses containing the words abhi trid“, sondern: „mit einer Form der V tard + abhi versehene Verse“, abhitriṇṇavatibhiḥ.

Pag. 398 (6, 12) nicht: „they are the conquerors of the jagat i. e. world; therefore the Jagatî metre is required for the evening libation“, sondern: „sie sind hauptsächlich im jagat (d. i. im jagatî-Metrum) abgefäfst, denn das dritte savanam gehört der jagatî“. prâsâha entspricht hier dem prâya, le metre dominant (Regnier) des Rik-prât. und Çâṅkh. 7, 26, 7.

Pag. 399 (6, 13) nicht: „they call the performance of those (Hotṛis) who have no Shashtra (to repeat) Hotrâ (also), on account of their reciting their (respective) verses along with (the other Hotṛi-priests, who repeat proper Shatras). In this way they are equal“, sondern: „weil man sie zusammenfassend (sampragîrya oder: übereinstimmend?) mit dem Namen hotrâ benennt, dadurch sind sie gleich“.

Pag. 400 (6, 14) nicht: „you are quite ignorant of it (I)“, sondern gerade umgekehrt: „ihr habt es gewußt“, yûyam asyâ 'vedishṭa.

Pag. 401 (6, 14) zweimal fehlt der zweite Theil der Frage: nâñ „oder nicht“. — pravaraḥ ist nicht: „preference (to the other priests)“, sondern: „Wahl zu seinem Amt“, Berufung dazu, resp. der dabei verwendete Spruch, vergl. Lâṭy. 1, 12, 19 pravaraḥ tu nivartante (agniḥ prastotâ'ham mânusha ity âdayaḥ, schol.).

Pag. 402 (6, 14) das wichtige: „enayoh“ fehlt beide Male.

Pag. 403 (6, 15). Die Beziehung, welche Haug zwischen panâyya, panayâyya und dem „drinking of the soma juice“ sucht, resp. die damit wohl bezweckte Herleitung beider Wörter von √ pâ, trinken, pâna, Trunk ist vollständig verfehlt und grundlos, s. Petersb. W. unter √ pan.

Pag. 404 (6, 15) then Indra stepped through these (three worlds), aber mit: sa ist nicht: „Indra“, sondern: „Vishṇu“ gemeint.

Ibid. not. nicht: „ye both strode thrice through his thousand“, sondern: „ihr habt dies Tausend (dies Unendliche) in drei Theile getheilt“, vgl. Çatap. 3, 3, 1, 13.

Pag. 405 (6, 16) nicht: „that which then has under-

gone the change becomes the prajātam (the proper form)“, sondern: „dies ist dann (bereits) umgewandelt und (sogar schon) geboren“ (daher kein nârâçansa - Spruch mehr am Orte). Haug hat den Sinn völlig verfehlt, wie auch der Schluß seiner Note zeigt.

Pag. 406 (6, 17) nicht: „for Indra walks in the sacrifice on the first as well as on the following day, just as one who has occupied a house“, sondern: „denn Indra kommt gern: wohin er am ersten (Tage) geht, dahin eben geht er auch am folgenden“. Der Text (auch bei Haug pag. 153) hat: okaḥsârî vâ indrah, nicht: okaḥsârîvendrah. Auch auf p. 414 (6, 22) sind die Worte: okaḥsârî haishâm indro yajnam bhavati³m (die pluti als bekräftigend?) nicht mit: „Indra is the occupant of their (of the sacrificer's) house; he is at their sacrifice“ zu übersetzen, sondern: „Indra kommt wahrlich gern zu ihrem Opfer“.

Pag. 407 (6, 18). Die Worte: he went at once after them (samapatat) and taught them his disciples (!) sind nicht: „the meaning of the expression samapatat“, sondern ein reiner Zusatz aus dem schol. Dies Wort bedeutet nur: „er eilte schnell auf sie hin (sie sich anzueignen)“.

Ebenso nicht: „I will counteract these Sampâtas by the publication of other hymns which are like them“, sondern: „welche Hymnen wohl soll ich nun als ihnen-gleiche sampâta schaffen“ ¹⁾?

¹⁾ Die Legende des Ait. Brâhm. ist übrigens für die Geschichte des Rik-Textes von Bedeutung. Die von Viçvâmitra in zweiter Linie geschaffenen sampâta-Hymnen stehen in der That sämtlich in dessen maṇḍala, ob schon in abweichender Ordnung, nämlich als 3. 48. 34. 36. 80. 31. 38; dagegen die in erster Linie von ihm geschaffenen, resp. ihm dann von Vâmadeva eskamotirten drei sampâta-Hymnen stehen nicht in dem maṇḍala des Viçvâmitra, sondern in dem des Vâmadeva (4, 19. 22. 23). Auch hat die anukramaṇikâ keine Notiz darüber, daß sie ursprünglich dem Viçvâm. zugehörten.

Pag. 407 (6, 18) nicht: „for the Maitrâvaruṇa is endowed with satya“, sondern: „diesen das Wort satya enthaltenden (Hymnus recitirt) der Maitr.“. Der Text (auch bei Haug pag. 154) hat nicht: satyavân maitrâvaruṇaḥ, sondern: satyavân, d. i. satyavat.

Pag. 413 (6, 21) nicht: „the Hotar“, sondern: „the office of the Hotar“ (hotrâ).

Ibid. pâpavasyasam ist nicht: „which would be a breach of the oath of allegiance“, sondern bedeutet einfach: „das wäre Verkehrtheit“ (Umkehrung von gut und übel, sâdhvasâdhumicraṇam schol. zu Çatap. 3, 9, 3, 7). — Ibid. just as (one requires a helm) if crossing the sea: alle diese Worte sollten eingeklammert sein, nicht bloß die wirklich in brackets stehenden. Der Text hat nichts davon. — Die Worte: atho bis karavânîti gehören zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden. — Für die Richtigkeit von Sâyana's Zurückführung des Wortes sairâvatî auf irâ spricht die gleiche Verwendung des Wortes irâvatî für: Seeschiff unten 7, 13 (Çânkh. 15, 17, 10), welches Haug selbst durch: a well provisioned boat übersetzt (pag. 461), während er hier die correctness von Sâyana's Erklärung bezweifelt. Allerdings bleibt die grammatische Form des Wortes: sairâvatî auffällig.

Pag. 415 (6, 23). Die Worte: the Brâhmaṇâchansî, the Achâvâka, the Maitrâvaruṇa sind Zusätze aus dem schol., waren daher als solche zu markiren. Ob die Angaben des Textes wirklich in der elliptischen Weise zu erklären sind, welche die Note angiebt, erscheint denn doch zweifelhaft.

Pag. 416 (6, 23). In den Worten: „just as (a bullock) who is tired must be cut off“ ist avimucyamâno ganz

ausgelassen: die richtige Erklärung des Satzes s. im Pet. W. unter 2. kart.

Pag. 420 (6, 25) not. Haug's Annahme, daß dakṣhiṇâ in der Bedeutung „Opferlohn“: only an abbreviation of dakṣhiṇâ nîta „what has been carried to the right side“ sei, wird, ganz abgesehen von ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit, schon durch den Accent zurückgewiesen. Das Adverbium dakṣhiṇâ ist oxytonon, das Substant. proparoxytonon. — Die Bedeutung: Opferlohn kann nun zwar allerdings wohl auf die Bedeutung: rechts, südlich vom Opferplatz zurückgehen. Das Wort wäre in derselben aber einfach als Femin. des Adjectivs zu fassen, und speciell go, als der häufigste Gegenstand des Opferlohns zu ergänzen. So auch das Petersb. Wörth., wo indessen nicht die Bedeutung: südlich, sondern auf Grund des Rîk die Bedeutung: die tüchtige, fruchtbare zu Grunde gelegt wird. Und dies wird denn wohl das Richtige sein.

Pag. 421 (6, 26) nicht: „(the heavenworld is not accessible to every one): for only a certain one (by performing properly the sacrifice) meets there (the previous occupants)“, sondern wohl (fragend): „kommt denn jeder Beliebige in den Himmel?“ kaç cid (= yaḥ kaç cid?) vai sarge loke sameti.

Pag. 424 (6, 27) nicht: „the gilded cloth spread over an elephant, the carriage to which a mule is yoked are such a wonder work (!)“, sondern: „(z. B.) der Elephant, ein Becher, ein Kleid, Gold, ein Maulesel-Wagen“. Das nach letzterem Worte stehende: çilpam gehört zum Folgenden, und dies besagt nicht: „this work is understood in this world by him who has such a knowledge“, sondern: „jegliche Kunst wird angetroffen in dem, der also weiß“.

— Ferner, nicht: „the Shilpas make ready the soul and imbue it with the knowledge of the sacred hymns. By means of them the Hotripriest prepares the soul for the sacrificer (!)“, sondern: „Künste sind ein Schmuck für (den Eigner) selbst: durch diese (künstlichen çilpa-Verse) schmückt sich der Opfernde selbst mit heiligen Texten“. chandomayam kann grammatisch gar nicht zum Vorhergehenden gehören, denn vai kann doch nicht einen neuen Satz beginnen: saṃskurute ferner ist Âtmanepadam, daher kann yajamâna gar nicht Locativ, sondern muß Nominativ sein. — Ibid. nicht: „he praises him (Nâbhânedishṭha) without mentioning his name“, sondern: „er recitirt ihn (den Nâbh.-Spruch) undeutlich (geheimnißvoll, aniruktam)“. — Nicht: „the sperm becomes blended“, sondern: „he becomes blended with sperm“, nämlich: retomiçro bhavati, nicht: reto miçro bh., wie Haug pag. 161 liest: retas ist bekanntlich Neutrum. — Nicht: „he then repeats the Nârâçaṇsa“, sondern: „er recitirt ihn in Gemeinschaft mit dem N.“ (sanârâçaṇsam, nicht sa nârâç., wie Haug liest).

Pag. 425 (6, 27) nicht: „speech being always as it were nearer to the latter part (of the Nâbhânedishṭha-hymn), the Nârâçaṇsa must be repeated before the Nâbh. is finished“, sondern: „näher nach dem hintern Theile (des Nâbh.) zu (ist der Nâr. zu recitiren), denn die Sprache wohnt (zwar in der Mitte des Körpers, aber) näher nach dem hintern (als nach dem vordern) Theile (desselben)“.

Pag. 428 (6, 30). Nicht: „there having been added two Shastras to the midday libation. . . I thus (in further addition) will repeat the Evayâmaruta“, sondern: „von diesen çilpa hier (die Worte: eshâṃ vâ eshâṃ çilpânâm gehören nicht zum Vorhergehenden, sondern hieher) kön-

nen zwei zum Mittagsopfer hinzutreten. Wohlan, ich will so den Evayâmarut recitiren lassen“. Zu dem Infinitiv *pratyeto* ist *îçvaraḥ* zu ergänzen, eine dem Brâhmaṇa-Styl charakteristische Redeweise, vergl. *taṃ hâ 'dbhutam abhijanitos Çat. 3, 1, 2, 21., tato dikshitah pâmano bhavitos, tato retânsi pâmanâni janitos 3, 2, 1, 31.* — Die Worte: *he said (yes, you do)* sind zu streichen. Gauḍa's Rede geht direkt fort: „ich wünsche nicht den *indra* vom Mittagsopfer auszuschließen, sagte er, aber dieser Text (*idam chandas, nicht: this particular metre!*) paßt nicht für das Mittagsopfer . . . drum solltet ihr (*çânsishta* ist 2. pers. Plur., nicht 3. Singul., wie Haug annimmt: *one should not repeat it*) ihn nicht (jetzt) recitiren“. — Ferner nicht: „I wish to carry out Gauḍa's order“, sondern: „darauf bat er ihn um Belehrung“, und nicht ¹⁾: „thence thou shalt leave out from thy Shâstra this Evayâmaruta, which was recited after the Rudra Dhâyyâ“, sondern: „darum sollst du, o hotar, diesen Evayâmarut hinter der an Rudra gerichteten dhâyyâ hinzufügen (*apyasyâthâs*)“. Endlich nicht: „he did so“, sondern: „er liefs so recitiren“.

Pag. 429 (6, 31) nicht: „in the Viçvajit, Atirâtra and on the sixth day“, sondern: „wie am Viçvajit, Atirâtra, so auch am sechsten Tag“. — Nicht: „how can that be effected, if his life is not formed (by the act of generation)“? sondern: „wie (kommt es, daſs) seine Lebensgeister nicht in Verwirrung gerathen“? *katham prâṇâ aviklîptâ bhavanti.* — Nicht: „if he has all limbs (only then he is entire)“, sondern: „die Glieder des sich Entwickelnden

¹⁾ im Text pag. 163 lies: *vishpūnyaṅgam* statt: *vishpūṇ nyamgam*.

(Embryo) entwickeln sich einzeln (eins nach dem andern, nicht alle auf einmal)“.

Pag. 433 (6, 33) nicht: „do not scorn at me“, sondern: „übergehet (überhöret) mir dies nicht (was ich auch sagen mag)“, tan me mâ parigâta.

Pag. 434 (6, 33) also bhûr nicht: „become infected with leprosy“, sondern: „werde saftlos (energielos)“!

Pag. 435 (6, 33) nicht: pravahlikâ und pravahlya, sondern: pravalhikâ und pravalhya, wie auch Haug's Text p. 166 richtig hat, s. diese Stud. 4, 217.

Pag. 436 (6, 34) nicht: „the Aṅgirasas had seen, that they would be raised to heaven first“, sondern: „die Aṅgiras erblickten zuerst (eher als die Götter) . .“. Dagegen im Folgenden gehört sadyaḥ zu sutyâm als Compositum, nicht zu dadriçus oder zu prabrûmaḥ; daher nicht: „they at once saw the Soma sacrifice by which they would reach heaven“, sondern: „sie erschauten eine an demselben Tage zum Himmel führende Soma-Feier“; und nicht: „we announce to you that we are just now contemplating to bring that Soma sacrifice by means of which we shall reach heaven“, sondern: „wir sagen dir die noch heute zum Himmel führende soma-Feier an“. Für die Auffassung der Wörter adyasutyâ und çvaḥsutyâ als Composita entscheidet schon ihr Accent, s. Çatap. 3, 5, 1, 13. 15 (oxytona). — Die folgende ziemlich einfache Rede und Gegenrede ist von Haug gänzlich mißverstanden, insbesondere auch darum, weil er no am Anfang des einen Satzes für das enklitische no uns gefaßt hat, während es aus: na u besteht. Also nicht: „he said „Yes“ and went back to the Angiras). After having told (the Angiras the message of the Âdityas) and received their reply he went back (to

the Adityas). They asked him, „hast thou told our message“? He said: „Yes, I have told it (to the Aṅgiras); and they (also die Aṅgiras!) answered and asked: „didst thou not promise us thy assistance (as a Hotar)“ and I (!) said: „Yes, I have promised“. (But I could not decline the offer of the Âdityas). For he who engages in performing the duty of a sacrificial priest, obtains fame; and any one who prevents the sacrifice (!) from being performed (!), excludes himself from his fame, therefore I did not prevent (by declining the offer)“, sondern: „er „ja“ so sprechend, mit ihrer Antwort wieder heimkehrte (zu den Aṅgiras). Diese sagten: „hast du's angesagt?“ „Ich hab's angesagt — sprach er — doch sie gaben mir eine Gegen-Ansage“. „Nein! du hast sie doch nicht angenommen?“ „Ja, ich hab' sie angenommen — sprach er — denn mit Ruhm naht, wer mit (dem Anerbieten) einer Priesterstelle. Wer den abwies, wies den Ruhm (selbst) ab. Darum habe ich sie nicht abgewiesen“. Vgl. Çat. 3, 5, 1, 13—17.

Pag. 437 (6, 35) grah+prati ist nicht retake, oder take it back, sondern einfach: accept. — Die Worte: atha yo 'sau tapati^{3m} gehören nicht zum Vorhergehenden (was schon durch das atha ausgeschlossen), sondern zum folgenden esha: „er, der da dort oben brennt“, d. i. die Sonne, und ist dies eine überaus häufig in den Brâhmaṇa wiederkehrende formula solennis.

Ibid. nicht: „to that first gift (the earth)“ und: „the other gift (the white horse)“, sondern geradezu: „zu ihr (der Erde)“ und: „zu Jenem (der Sonne)“.

Pag. 438. Haug's Conjectur: ahâ netah sann avice-tanâni (für netasann), resp. seine Uebersetzung durch: he (the sun) being carried away, the days disappeared,

sowie von: *jajnâ netasann apurogavâsaḥ* durch: he being carried away, the wise men (! also: *jajnâs* = *jajnyas*?) were without a leader, ist ein Curiosum für sich. Selbst wenn *netah* an irregular form für *nitah* wäre, wie könnte der Nominativ *netah* san im Sinne von *nite sati* gebraucht sein (vgl. das oben p. 285 zu 5, 1 Bemerkte)! Bei so verderbten Stellen ist es jedenfalls allemal besser, einstweilen auf ihr Verständniß zu verzichten, als solche monstra zu Tage zu fördern. Die Vergleichung mit *Çâṅkh. çr. 12, 19, 2 ahâ denasamṇ avicetanâni, yajnâ denasamṇ apurogavâsaḥ* hätte indeß Haug zum Wenigsten die ja auch schon aus der Erklärung des Ait. Brâhm. selbst naheliegende Conjectur *yajnâ* für *jajnâ* an die Hand geben können. Was in dem *denasan* oder *netasan* verborgen sein mag, ist mir freilich auch noch nicht ganz sicher. Man könnte darin etwa eine Form der *ṽ nas* zusammenkommen, sich vermischen, vermuthen (etwa *nînasann*), „die Tage würden sich als unscheidbar vermischen, die Opfer desgl. ohne Leiter (ohne die Sonne)“, oder etwa ein Imperfect eines Denominativum's *enasati* (vergl. hiezu die vedischen Participia auf *asâna*). Das Einfachste indessen ist jedenfalls: *ned asann* zu lesen, „(nehmet die Sonne an,) damit nicht (ohne sie) die Tage ungeschieden, die Opfer ohne Vorangänger (Leiter) seien“.

Ibid. nicht: „with quickly running feet, the swiftest of all. He quickly discharges the duties incumbent on him“, sondern: „rasch dahinfliegend (*âçupatvâ*), mit seinen Fußstritten der schnellste: und er erfüllt (*Çâṅkh. hat bibharti*) rasch sein Maas“.

Ibid. *dadatu* (so auch *Çâṅkh.*) ist nicht: „have given“, sondern: „sollen geben“.

Pag. 439 (6, 36). Daß âhanas, âhanasya: penis bedeuten sollen, ist an den Stellen, wo diese Worte vorkommen (s. Petersb. Wörthb.), rein unmöglich: als feminin erscheint âhanas z. B. Rik 2, 13, 1: tad âhanâ abhavat pi-pyushî payah, so ward er (soma) zu einer milchstrotzenden üppigen (Maid oder Kuh): âhanasyavâdin Çat. 9, 3, 1, 24 ist einfach Zotenreißer, vgl. auch hiefür die Angaben des Petersb. Wörthb. Wie ghana drall, jaghana der (dralle) Hintere, janghâ der (dralle) Schenkel, so hat sich auch âhanas aus /han in der Bedeutung von samhata prall, feist, geil entwickelt. (Anders Fick bei Benfey Or. und Occ. 3, 365.)

Ibid. und pag. 440 nicht: „for he just spoke such (words) as are to be regarded as the speech containing the most excellent semen (!)“, sondern: „er hat eben eine höchst schmutzige Rede geführt (daher die Reinigung durch den dâdhikrî-Vers und die pâvamânî-Verse nöthig)“.

Pag. 440 (6, 36). Daß unter den von Indra und Bṛhaspati bekämpften adevîr viçah, asuraviçam, asurya varṇa „the Zoroastrians“ gemeint seien, ist keineswegs „beyond any doubt“, wie Haug annimmt! Zunächst fragt es sich doch erst noch, ob der Kampf überhaupt sich auf irdische oder auf himmlische Verhältnisse bezieht: und, ersteres angenommen, haben dann die „Zoroastrians“ doch wahrlich nicht mehr Ansprüche, dabei gemeint zu sein, als sonstige irdische Feinde, sei es ârischen, sei es un-ârischen Stammes. — Die Worte: asuraviçam ha vai devân abhy udâcârya (Locat.) âsît sind übrigens grammatisch nicht recht klar. Man möchte: udâcâry âsît lesen (zu asuraviçam als Subject gehört ein Neutrum als Prädicat).

Pag. 442 (7, 1) nicht: „to the Gṛihapati who gives a

feasting“, sondern: „dem, der dem grihapati die Fastenspeise darreicht“. grihapateḥ ist von vratapradasya abhängig, nicht damit koordinirt. Ebenso die nächsten Worte: „dem, der der Gattinn des grihapati die Fastenspeise darreicht“, nicht: „to the wife of that Grih. who gives a feasting“. — Ferner nicht: „which is to be divided by the Grih.“, sondern: „der G. lasse (seinen Theil) übrig“. — Nicht: „to wives“, sondern: „den (anderen) Frauen (sei es des Opfernden, auſser deſſen Hauptgattinn bhâryâ, oder den Frauen der Priester)“. — Nicht: „the skin belongs to him (the Subrahmanyâ) who spoke çvaḥ sutyâm (to morrow at the soma sacrifice)“, sondern: „das Fell dem, der die morgen - stattfindende - sutyâ (Compositum) angesagt hat“, d. i. also dem somapravâka, der das bevorstehende soma-Opfer in der Umgegend proklamirt, damit die dazu nöthigen Priester ſich zur Priesterwahl einſtellen, vergl. sarvâ diço 'çvarathâḥ somapravâkâ vidhâvanti Pañc. 16, 13, 10. Lâṭy. 1, 1, 9. 12. Âçvg. 1, 23. Çânkh. çr. 14, 40, 21. 41, 11. — Nicht: „(the Iḷâ) is common to all the priests, only for the hotar it is optional“, sondern: „die Iḷâ gehört Allen, oder dem hotar (allein)“. Daſs vâ hier in der nur dem sūtra-Styl eigenthümlichen Verwendung gebraucht ſein ſollte, die Haug dafür annimmt, iſt durch nichts begründet. Die gleiche Erklärung kehrt auch p. 475 (7, 22) wieder (ſ. unten p. 320).

Pag. 443 (7, 1) nicht: „the Ṛishi Devabhâga, a son of Çruta“, ſondern: „Devabhâga, ſon of Çrutarshi“, vgl. Çatap. 2, 4, 4, 5 (wo indeſs Çrautarsha). Taitt. Brâhm. 3, 10, 9, 11 (ebenſo). Es pflegt hier im Ait. Brâhm. a vor ṛi zu bleiben, nicht damit zu ar zu verſchmelzen, ſ. devâç ca ṛishayaç ca 1, 27. 3, 25. 6, 17. 32, manushyâç ca ṛishayaç ca

2, 1. 13, ajâyanta řigvedaḥ und eva řigvedât 5, 22, asya ři-
cam 3, 7 (zweimal), nâma řik 3, 23, ca řik ibid., eva řicâ
4, 7¹⁾, bhagâya²⁾ řitam 1, 26, iva řitvijah 3, 46, anvârab-
dhâya řitvik 8, 10, Viriphitasya řisheḥ 5, 4. 5, sarpařishiḥ
6, 1, etena řishayaḥ 6, 20 (dreimal), Bharatarishabha 7, 17
(çriṇotana Řishabho ibid. gehört nicht recht her, da çriṇo-
tana am Ende des pâda steht). Ebenso erscheint auch â
mit ři nur als a ři, so: yathâřishi 2, 4. 4, 26, prathamâ
řik 3, 35, pitâ řibhûn 6, 12, yathâ řishabham 6, 18. 21. 22.

Pag. 444 (7, 2) enâni sarvahunti juhuyât ist nicht: „one
ought to sacrifice them all“, sondern: „man opfere sie
vollständig, auf einmal ganz“.

Ibid. abhivânyavatsâyâḥ übersetzt Haug richtig mit:
„of a cow to which another (as its own) calf has been
brought (to rear it up)“, sucht darin aber kurioser Weise
die Wörter: abhi vâ anya (!), wie sich aus seiner Note
auf pag. 456 ergibt: that vâ can form part of a com-
pound, the word abhivânyavatsâ proves (!). abhivânya
ist indessen, ebenso wie apivânya und nivânyâ, Part. Fut.
Pass. des Caus. von V van, lieben, begehren. Ein Blick
in das Petersb. Wörterb. würde Haug vor diesem lapsus
gesichert haben. In Goldstücker's Dict. wird freilich,
dieser höchst einfachen Erklärung ungeachtet, die Etym.
des Wortes als doubtful bezeichnet, und dasselbe, auf
Grund von Sâyana's Erklärung, als perhaps aus abhivâ
(i. e. obtained) und anya bestehend angegeben. (Weshalb
apivânyavatsa a less correct reading sein soll, erhellt nicht:
V van kann mit api so gut wie mit abhi komponirt wer-

¹⁾ in Compositen indeß verschmelzen a und ři, so in pañcarca, daçarca
6, 20, pañcadaçarca 7, 16, ardharcaças 6, 2. 24. (Mit tri erscheint řic als
trica z. B. 6, 7.) ²⁾ freilich am Ende eines pâda.

den.) Jedenfalls ergibt sich übrigens aus dem von Goldstücker mitgetheilten Worten Sâyana's, daß dieser an Haug's Erklärung unschuldig ist, denn er sieht in *abhivâ* die *V vâ*, nicht die Partikel *vâ*.

Ibid. nicht: „till the ashes shall have been collected“, sondern: „bis zum Herbeischaffen der Gebeine“ (*â çarîrâ-nâm âhartos*): vgl. Çat. 12, 5, 1, 13.

Ibid. Statt *parṇaçarāḥ shasṭis* (so auch ABC) ist zum Wenigsten *p. shasṭim* zu korrigiren. Ein Thema *parṇaçar* sodann ist höchst auffällig: sollte etwa *parṇasadaḥ* (Acc. Plur., Sitz der Blätter=Stiel) zu lesen sein? s. Çāṅkh. 12, 23, 13. Die anderen Texte, welche diese Ceremonie behandeln, haben als entsprechendes Wort: *palâçavṛintâni* Çāṅkh. 4, 15, 19. Kâty. 25, 8, 15., *palâçatsarûṇâm* Kauç. 83.

Pag. 445 (7, 2) wenn *vinçe* (dual) zur Bezeichnung von $2 \times 20 = 40$ genügt, so sollte auch *pañcâçe* für $2 \times 50 = 100$, und *pañcavinçe* für $2 \times 25 = 50$ genügen: es ist daher auffällig, daß der Text *dvipañcâçe* und *dvipañcavinçe* hat. Die Aufzählung bei Çāṅkhâyana differirt und giebt daher hier keinen Anhalt.

Pag. 446 (7, 6) *unnîta* ist nicht: *turn*, sondern: *Aus-schöpfung, Füllung* (Petersb. Wörtl. und Sây., von Haug selbst citirt): *unnîti* sodann ist nicht etwa Feminin (Haug übersetzt es ebenfalls durch: *turn*), sondern Nom. masc. von *unnîtin*.

Pag. 447 (7, 5) nicht: „when the fire offering, after having been made ready, at the time when the Adhvaryu takes it eastward to the Âhavanîya fire (to sacrifice it) runs over or is spilt altogether“, sondern: „wenn er zu dem (ans Feuer) angesetzten *agnihotram* hin ostwärts hin-aufkommend strauchelt oder gar fällt“. *prâṇ udâyan* kann

nicht als parenthetischer Nebensatz gefaßt werden (etwa wie zu 5, 1 p. 318 bhavantah, oder zu 6, 85 p. 438 netah san), sondern ist Subject des ganzen Satzes.

Pag. 449 (7, 7) nicht: „with the fire of a general conflagration in the village“, sondern: „mit Feuer aus dem Dorfe“, grâmyenâgninâ. Die specielle Bedeutung, die Haug dem Worte giebt, kommt zwar Kauç. 133 vor, hier indessen liegt keine Nöthigung vor, sie anzunehmen, vergl. Çat. 12, 5, 1, 14. Kâty. 25, 4, 80. Çâṅkh. 3, 4, 4.

Pag. 450 (7, 7) nicht: „he shall catch the fires with the Aranî (!)“, sondern: „entweder nehme er sie in die beiden arañi auf“. Dies ist ein terminus technicus (sonst freilich stets: aranyoḥ, nicht: arañi), wenn Jemand von Hause, resp. von seinen Feuern fortgehend, dieselben, durch Heißmachen der beiden arañi darin, unter Recitirung von Vs. 3, 14 in diese auf, resp. in ihnen (z. B. nach dem Opferplatze) mit sich fort nimmt: aranyor agnî samârohya Çat. 12, 4, 3, 10. 4, 1. 5, 2, 1. 13, 6, 2, 20, arañishv evâ 'gnînt samârohya 4, 6, 8, 3, ohne aranyoḥ Kâty. 7, 1, 36: auch samârohya allein genügt, so Kâty. 5, 3, 1 (pratapanenâ 'ranyor ârûḍhau kṛtvâ schol. und s. paddh. pag. 451, 21), 25, 3, 9. Vgl. auch noch Çâṅkh. çr. 2, 17, 1–5. gṛihya 5, 1 (pravatsyann âtmann aranyoḥ samidhi vâ 'gnîṃ samârohayati) und von dem in den Wald Gehenden âtmann agnî samârohya Çat. 13, 6, 2, 20. Kâty. 21, 1, 17.

Pag. 455 (7, 9). Von den hiesigen drei Manuskripten haben AC. richtig manushyân iti (doch in C. mit einer Marke über dem n), nur B. hat manushyâ iti (was wohl, s. Pet. W., aus irrigem manushyân iti hervorgegangen ist). Die Worte der Note: „from reasons who are not culpable“ sind irrig, der anaddhâpurusha ist schuldbar.

Ibid. nicht: „but he must discharge the duties towards his parents. But whereas the sacred tradition enjoins sacrifice, let him bring the soma sacrifice“, sondern: „um deine Schuld gegen Vater und Mutter zu erfüllen, opfere du! Nach diesem Spruche ist (dies) die Lehre“ (: hiermit erst schließt der Vers). Darum soll er ein soma-Opfer opfern lassen“.

Pag. 456 (7, 10) nicht: „in what way does he offer his (daily) burnt offering when his wife dies, after he has already entered on the state of an Agnihotri, his wife having (by her death) destroyed the qualification for the performance of the (daily) burnt offering“, sondern: „stirbt nach dem Eintritt (des Mannes in den Stand eines agnihotrin dessen) Gattinn, oder wird sie (sonst wie von ihm) verloren, wie kann er dann das agnihotram opfern, das agnihotram?“ Die emphatische doppelte Setzung des letzteren Wortes kehrt in ganz gleicher Weise weiter unten wieder: *apatnîko 'gnihotram katham agnihotram juhoti*. — Haug fügt seiner obigen Uebersetzung die nicht minder kuriose Note zu: this is the translation of the term *nashtâvâgnihotram*, which I take as a kind of a compound (!) .. *nashtâ* is to be taken in the sense of an active past participle „having destroyed“, *vâ* appears to have the sense of *eva*. Die Textworte lauten aber ganz einfach: *nivishṭe mṛitâ patnî nashtâ vâ, 'gnihotram katham agnihotram juhoti*; zu dem ersten Absatz mag man *cet* oder *yadi* ergänzen: *vâ* als Glied eines Compositums (s. ob. p. 309) ist ein Unding.

Pag. 457 (7, 10) he who does not wish for a (second) wife, aber der Text hat: *yasyaishâm (!) patnīm naichet* (d. i. wohl *na â + ichet*). Die Stelle ist corrupt.

Pag. 457 (7, 11). Zu den eigenthümlichen Corruptelen dieses §, im Vergleich mit Çâṅkh. Br. 3, 1, s. meine Abhandlung über das Jyotisham p. 60. 61. Der Eingang ist von Haug sehr willkürlich verändert. Nicht: „they say, if an Agnihotri who has not pledged himself by the usual vow, makes preparations for the performance of the Full and New Moon sacrifices, then the gods do not eat his food. If he, therefore, when making his preparations, thinks, might the gods eat my food (then they eat it)“, sondern: „Nun sagt man. Warum er am Neumond und Vollmond der Fastenordnung sich unterzieht (das ist wie folgt). Die Götter essen nämlich nicht die Opfergabe eines, der sich nicht geweiht hat. Darum fastet er, in dem Wunsche: möchten doch die Götter meine Opfergabe genießen“. — Sodann ist pûrvâm paurṇamâsîm nicht: „on the first part of the New Moon (soll heißen: Full Moon) day“, und uttarâm nicht: „on the latter part“, sondern es sind damit die beiden Tage¹⁾ gemeint, welche je für Vollmond, resp. Neumond in Rechnung kommen, s. Çâṅkh. çr. 1, 3, 3—6 (Jyotisha pag. 62).

Pag. 459 (7, 12). Die Worte: âhârayed ity evâhuḥ sind ausgelassen. — Nicht: „of these fires the Dakṣhiṇa Agni provides (the feeder) best with food“, sondern: „is the most greedy after food“, annâdatamaḥ.

Pag. 460 (7, 12) nicht: „how can he be near his sacred fires“, sondern: „wie kann er seine Feuer bedienen (pflegen)“ upatishṭheta (ein solenner Ausdruck hiefür). — Ferner, nicht: „for by keeping silence they aspire after for-

¹⁾ Goldstücker Dict. unter amāvāsyâ pag. 364 b versteht unter dve amāvāsyê Çatap. 2, 4, 4, 6 the two cakes (!), part of the oblation at the amāvāsyâ-sacrifice (!).

tune“, sondern: „schweigend erwartet man Höhere“ (so er den Augenblick, wo er seine Feuer wieder begrüßen kann).

Pag. 461 (7, 13) nicht: „thus people talk of them“ (avadâvadaḥ, pronouncing a blame), sondern (s. Roth diese Stud. 1, 458): „er (der Sohn) ist eine tadellose Welt“. Streiter (diss. de Sunahsepo Berl. 1861) pag. 25: hic est mundus gloriosus: a-vadâvadaḥ, nicht avadâ-vadaḥ. — Ibid. nicht: „his wife is only then a real wife“, sondern: „das Weib ist nur dann wirklich Weib“. taj jâyâ ist nicht Compositum, sondern tad ist Adverbium.

Pag. 462 (7, 13) statt ha smâ âkhyâya (Haug p. 179), wie auch ABC. und Müller lesen, ist wohl hâ 'smâ, d. i. ha asmai zu lesen.

Pag. 463 (7, 14). Die Note: „the words ajnatavai and apatsatavai are a kind of infinitives“ (!) ist um so kurioser, als die Uebersetzung dieser Worte durch: have now come und: are falling out (besser freilich wäre: have fallen out) im Wesentlichen richtig ist. (Vgl. schol. Pân. 2, 4, 80, diese Stud. 5, 76 not.).

Pag. 463 (7, 15). Statt: a village ist durchweg: the village zu setzen. Es ist der grâma des Vaters gemeint.

Ibid. nicht: „there is no happiness for him who does not travel“, sondern (s. Streiter p. 27): „homini infelice varia fortuna est“, nânâ (nicht: nâ) 'çrântâya (nicht: çrântâya, wie Haug liest) çrîr asti. Roth: ein Pilger hat der Freuden viel.

Pag. 464 (7, 15). Statt: nṛishad varo ist jedenfalls die Lesart nishadvaro (alaso schol.) aus Çânkh. 15, 19, 1 zu recipiren: dem immer sitzenden, faulen Manne gehts übel, s. Streiter p. 39.

Ibid. nicht: „the Kali is lying on the ground, the Dvâpara is hovering there, the Tretâ is getting up, the Kṛita happens to walk“, sondern (s. Streiter pag. 27): „der (auf dem Lager faul hingestreckt) Liegende ist dem Kali (-Alter) gleich, der sich (um aufzustehn) Zusammenraffende dem Dvâpara, der (vom Lager) Aufstehende der Tretâ, der Wandernde erlangt das Kṛitam“. So auch Müller (Anc. S. Lit. p. 412). Die Wörter: kali etc. sind nämlich nicht Subjekt, sondern Prädicat, und sind ferner hier nicht als Namen der Würfel, sondern als die der Zeitalter aufzufassen, s. Manu 9, 302: kaliḥ prasupto bhavati, sa jâgrad dvâparam yugam | karmasv abhyudyatas tretâ, vicaraṁ ta kṛitam yugam ||. Haug's Note ist völlig unklar und verkehrt.

Pag. 465 (7, 15) nicht: „Varuṇa then explained to the king the rites of the Râjasûya sacrifice, at which he (wer?) replaced the (sacrificial animal) by a man“, sondern: „ihm (dem Varuṇa) sagte er (der König darauf) jenes Râjasûya-Opfer an: dabei (dann) nahm er diesen Mann als Opferthier“.

Pag. 466 (7, 16). Statt niniyoja (I so auch ABC.) ist aus Çâṅkh. 15, 21, 8 offenbar niyuyoja herüberzunehmen. — ibid. upâkṛitâya fehlt in der Uebersetzung. — ibid. nicht: „Savitar rules over the creatures“, sondern: „Savitar herrscht über alle Gewährungen (prasavânâm)“, s. oben p. 242 und vgl. den solennen Spruch: devasya tvâ savituḥ prasave.

Ibid. Die Worte: uttarâbhir ekatrinçatâ (d. i. mit Rik 1, 24, 6—25, 21), uttarâbhir dvâviṇçatyâ (mit Rik 1, 26 1—27, 12) etena sūktenottarasya ca pañcadaçabhir (d. i. mit Rik 1, 29 und 1, 30, 1—15) sind für das damalige Be-

stehen einer mit der jetzigen Reihenfolge des Rik-Textes völlig identischen Aufeinanderfolge der betreffenden Hymnen beweisend und daher von hohem Werthe.

Pag. 467 (7, 16). Statt des ersten vipâço mumuce ist entweder geradezu aus Çâṅkh. 15, 22, 11 nitarâm pâço herüberzunehmen, oder vi pâço zu trennen, vi resp. zum Verbum gehörig, das Subjekt somit pâçaḥ. Bei dem zweiten vipâço mumuce dagegen ist vipâço bahuvrîhi und Çunaḥ-çepaḥ als Subjekt zu suppliren.

Pag. 467 (7, 17) nicht: „thou art now only ours; take part in the performance of the particular ceremonies of this day“, sondern: „du eben magst uns nun dieses Tages Schluß (saṁsthâm) schaffen“, d. i. die Vollendung des Opfers ist gestört durch dich, deine Sache ist es also, dieselbe herbeizuführen. Zu saṁsthâ Schluß, Vollendung, s. 2, 29 (wo Haug: a stand still!) 3, 29 (wo Haug richtig: the completion). 6, 3 (Haug: a stop). Çatap. 3, 1, 3, 6, 2, 1, 7 etc. saṁsthâjapa Âçval. çr. 1, 11.

Pag. 468 (7, 17) nicht: after having been touched by Hariçcandra, sondern: während dieser (ihn) anfaßte. — Auch nicht: „then he brought the implements required for the concluding ceremonies of this sacrifice to the spot and performed them“, sondern: „er führte ihn (den König) zum Schlußbade hinab, athainam avabhṛitham abhyavaninâya. — Ibid. nicht: „come, then, we (thy mother and I myself) will call thee“, sondern: „so komm denn (o Viçvâ-mitra): wir Beide wollen (um ihn) werben“ (damit er selbst entscheide, wem er folgen will). So der Comm. zu Çâṅkh. s. Streiter pag. 30. 42. Die ṽ hū (hve) + vi ist in dem Brâhmaṇa-Styl solenn zur Bezeichnung des verschiedentlichen Anrufens (Umwerbens) Jemandes durch zwei sich

um ihn streitende Parteien. Vergl. apa yushmad akramîn nâ 'smân upâvartate vihvayâmahai Ts. 6, 1, 6, 6, iho ced âgân mainâm abhîshaheva naishṭa vihvayâmahâ tâm iti vyahvayanta Çatap. 3, 2, 4, 4., tâm yathaivâ 'do devâḥ | vyahvayanta gandharvaiḥ sâ devân upâvartata ibid. 22. — ibid. nicht: „I blot out this stain! one hundred of the cows shall be thine“, sondern: „ich bitte dich um Verzeihung dafür¹⁾: mögen die Hunderte von Kühen zurückgehen“ (an ihren Eigner). Die V hnu (Cl. 2, so auch hier Çâṅkh.) mit ni, im âtmanepad., bedeutet in den Brâhmaṇa: sich vor Jemand (Dat.) mit etwas (Accus.) verbergen, sich seinem Blick (Zorn) damit entziehen, ihn um Verzeihung, Schonung dafür bitten (kshamâpayâmi schol. zu Çâṅkh.) — Auch der Schluß des §. (p. 469) ist irrig übersetzt, und die in der Note mitgetheilte (an Sâyaṇa sich anschließende) Uebersetzung Müller's die einzig richtige: so auch Streiter p. 30. 43.

Pag. 469 (7, 17) statt: samjnânâneshu vai brûyât (so auch ABC.) ist aus Çâṅkh. 15, 25, 5 die Lesart: samjânâneshu vai brûyâḥ wohl geradezu herüberzunehmen.

Pag. 470 (7, 18) nicht: „you shall have the lowest castes for your descendents“, sondern: „eure Nachkommenschaft soll die Enden (Gränzen) als ihr Theil erhalten“. bhakshîṣṭa kann gar nicht 2. pers. Plur. sein, sondern ist 3. pers. Singl. Prec.: pratyantadeçavâsinî bhaviṣyati, schol. zu Çâṅkh. (wo noch dazu der Singular an-

¹⁾ Ein Hinweis auf Manu 10, 105, wo charakteristisch genug Ajigarta von aller Sünde freigesprochen wird, weil er aus Hunger seinen Sohn zu tödten sich angeschickt habe, wäre übrigens hier von Haug's Seite wohl am Platze gewesen. Diese Entschuldigung selbst ist lahm genug, trifft nämlich doch höchstens für den Verkauf des Sohnes zu, aber nicht mehr für das Binden und Schlachten desselben.

tam) s. Streiter pag. 31. 43. Auch udantya bahavaḥ . . dasyūnām bhūyishthāḥ ist demgemäÙ nicht: „many of the most degraded classes of men, the rabble for the most part“, sondern: „viele auÙerhalb der Gränzen Wohnende, die Meisten der Feinde (feindlichen Stämme)“. — ibid. nicht: „all the true sons of Viçvāmītra, who forthwith stood with Devarāta, were blessed with wealth“, sondern: „alle diese Söhne des Viçvāmītra gehorchten zusammen einträchtig und mit Liebe (Freude) dem Devarāta“.

Pag. 471 (7, 18) nicht: „therefore any king who might be a conqueror although he might not bring a sacrifice, should have told the story of Çunaḥçepa“, sondern: „drum wenn ein König nicht siegreich ist, so lasse er sich, auch wenn er nicht (das rājasūyam) opfernd ist, (doch wenigstens) die Geschichte des Çunaḥçepa erzählen“. Es ist nämlich zu lesen: yo rājā 'vijitī syād (schol. zu Çāṅkh. vijayāsamarthah, Streiter pag. 45).

Pag. 472 (7, 19) nicht: „a horse, carriage“, sondern: „a horse-carriage“ (açvarathah). — ibid. nicht: „allow me to take possession of this sacrifice“, sondern: „rufe mich (auch) zu diesem Opfer“ (laß mich daran Theil nehmen), und nicht: „return to it“, sondern: „approach it“ (upā-vartasva).

Pag. 473 (7, 20) nicht: „then the king is to be requested to worship the gods“, sondern: „nunmehr die Bitten um einen (geeigneten) Opferplatz“. devayajana ist nicht nomen actionis, sondern hat diese ganz concrete Bedeutung, wie sie Haug im Verlauf des § auch selbst annimmt. — Statt yāñnyas (auch unsere ABC. lesen so) ist wohl yācnyas (Plur. Nom. von yācñi) zu lesen.

Ibid. nicht: „when Āditya requested in this way goes northwards, saying: Yes, it may be so, I grant it“, sondern: „wenn dann die Sonne, (so) gebeten, immer höher aufgeht, so sagt sie damit (so ist es, als ob sie damit sagte): ja, so (sei's), ich gebe (es dir)“. uttarām hat hier nichts mit dem Norden (uttarā) zu thun, sondern ist der Comparativ des adverbial gebrauchten ud (an den udyantam ādityam ist jene Bitte gerichtet), wie dergl. Bildungen in den Brâhmaṇa überaus häufig sind, vergl. abhitarām immer näher Ait. Brâhm. 3, 44. Çatap. 1, 5, 3, 6, nitarām immer niedriger Çāṅkh. pr. 15, 22, 21. 7, 20, 10, dasselbe und anudāyitatarām immer weniger aufsteigend Çāṅkh. Brâhm. 15, 4, nīcaistarām immer niedriger Ait. Br. 3, 24. Kāty. 7, 2, 31. Çāṅkh. g. 4, 15, çanaistarām Ait. Brâhm. 3, 45, parastarām Çatap. 3, 4, 2, 3, Pañcav. 17, 14, 3, pratitarām Çatap. 1, 5, 4, 5. 2, 3, 2, 12, vitarām Çat. 1, 4, 1, 23. Vgl. die superlativen Formen pratamām Çatap. 5, 4, 3, 11. Ait. Br. 1, 9, 3, 47, jyoktamām Ait. Br. 2, 8, nedishṭhatamām Çat. 3, 1, 1, 5. 5, 2, 1, 6, pratyakshatamām 4, 2, 1, 26. 5, 5, 6 etc. (Ait. Brâhm. 4, 20 hat ° tamāt). Im Âçv. g. 1, 10, 17 findet sich pratyaktarām mit ā.

Pag. 474 (7, 21). Der Machtspruch: ishṭa means only „what is sacrificed“ and âpūrta „filled up to“, welchen Haug thut, um die traditionelle Erklärung des Wortes ishṭâpūrta aus √ yaj (so schon Çat. 13, 1, 5, 6) zu begründen, vermag der richtigen Erklärung desselben aus ishṭa, von √ ish mit gedehntem Auslaut, und pūrta (s. Petersb. Wört. s. o.) keinen Eintrag zu thun. Was die Dehnung der zweiten Silbe betrifft, so wird dieselbe durch den padapāṭha der Ts. anerkannt, s. Ts. 3, 3, 8, 6 ishṭa-pūrtena und wenn in 4, 7, 13, 5. 5, 7, 7, 2 die Trennung ishṭâ-pūrte stattfindet, so ist die Beibehaltung der Länge vor dem

avagraha wohl nur ein Fehler der Handschrift: jedenfalls lautet auch hier das zweite Glied nicht: *dpûrta*, wie denn auch das Ait. Br. selbst im Verlauf, hier wie 7, 24, nur *isṭam pûrtam* hat, nicht *isṭam âpûrtam*.

Pag. 475 (7, 22) nicht: „Sujâta, the son of Arâhla, said, that it is optional for the king to perform (besides the ceremony mentioned in 21) the two invocation offerings called *Ajîtapunarvanya* ¹⁾“, sondern: „in Bezug hierauf sagte Saujâta, Sohn des Arâhla: nicht-Wiedergewinnung des Verlorenen wahrlich sind diese beiden âhuti (die in 21 geschildert)“, d. i. sie können das Verlorene nicht wiederbringen. Der Text hat nicht *vâ*, sondern *vai* (*vâ etat*), und wenn er auch *vâ* hätte, so könnte dies doch im Brâhmaṇa-Styl nie heißen: *it is optional*. Diese elliptische Verwendung des *vâ* (wobei nur die eine von zwei Möglichkeiten namhaft gemacht ist) gehört nur dem sūtra-Styl an, vgl. oben p. 308.

Ferner nicht: „he who following the advice of Sujâta brings these two invocation offerings shall say . . .; thus say the sacrificial priests (when this mantra is spoken by the king)“ [!], sondern: „wer von hier (von dem Saujâta?) Belehrung (*nuçâsanam*, d. i. *anuç.*, nicht *nu çâsanam*) annimmt, möge aber so nur (wie folgt) diese beiden (âhuti) opfern (folgt der Spruch). Dies, dies ist so“. Diese letzten Worte: *tat tad itî* 3m kehren als solenne Bekräftigungsformel in diesen letzten Abschnitten des 7^{ten} Buches, wie in dem 8^{ten} Buche noch mehrmals wieder, so gleich hier in § 22 nach dem zweiten Spruche, ferner in § 25 und 8, 6. 9. Haug's

¹⁾ in der Note erklärt durch: the recovering of what is not to be lost. Es sollte vielmehr heißen: the not recovering of what is lost.

Uebersetzung: „thus say the sacrificial priests (when this mantra is spoken by the king)“ ist ganz und gar verfehlt.

Ibid. nicht: „does not forsake“, sondern: „does not hurt“, na parijinâti (kann ihm nichts anhaben, schaden). — Am Schluß (pag. 476) hat Haug das doppelte eva, nach ishtâpûrtasya und nach ete, ganz übersehen (er schiebt: „also“ ein!): „nur dies ist die nicht-Beeinträchtigung (d. i. die volle Sicherung) des ishtâpûrta, nämlich diese beiden âhuti: darum sind nur diese beiden zu opfern“ (nicht die in 21 gelehrten beiden, welche nicht die Kraft haben, das jîtam, Beschädigte, Beeinträchtigte wieder herzustellen).

Pag. 476 (7, 28). In der Ueberschrift fehlt: not vor: lose (he must not lose).

Pag. 477 (7, 24). Gleich im Eingang ist dikshito „when inaugurated“ ausgelassen.

Pag. 479 (7, 25). Die direkte Uebersetzung von purohitasyâ ’rsheyenâ durch: with the name of his house priests ancestral fires hielt ich erst für einen Druckfehler für: ancestral sires. Die stete Wiederholung des Ausdrucks indessen und Haug's Note zeigten mir bald meinen Irrthum. In der That aber wäre dies die einzig richtige Uebersetzung gewesen. Daß nämlich, um zunächst bei der von Haug herangezogenen Stelle des Âçval. çr. stehen zu bleiben, zu ârsheyân in yajamânasyârsheyân pravrîṇîte eben nicht agnîm zu ergänzen ist, ergiebt sich schon aus dem einfachen Umstande, daß der Text koordinirt damit die Worte: râjarshîm vâ râjnâm aufführt, wo denn auch Haug übersetzt: (if the sacrificers happen to be Kshatriyas or Vaiçyas he mentions the fires of the Rishi-

Ancestors of their purohitas) or the princely Rishis ¹⁾: es müßte dann doch wahrlich sonst auch hier ein Wort stehen, welches sich mit the fires of the princely Rishis übersetzen liesse. Da dies nun aber einmal nicht geht, so ergibt sich auch für ârsheyân dieselbe Auffassung, wie für râjarshîn, als nothwendig, es ist auch dazu resp. rishîn oder etwa pûrvajân zu ergänzen (s. Harisvâmin im schol. zu Kâty. p. 242, 6). Noch klarer sodann ergibt sich dies aus anderen Texten, wo wir bei der gleichen Gelegenheit gar nicht das Mascul. ârsheyân, sondern das Neutrum ârsheyâni vorfinden, wobei denn begreiflicher Weise an die Ergänzung von agnîn in keiner Weise gedacht werden kann, und wozu die scholl. vielmehr apatyâni (schol. Kâty. p. 242, 8) oder nâmadheyâni (ib. 246, 5) ergänzen: so Kâty. 3, 2, 7 yajamânârsheyâny âha (und in 8 folgt yâvanto vâ mantrakritaḥ, womit denn doch wahrlich auch nicht die Feuer der Ahnen gemeint sein können!), ebenso Çânkh. 1, 4, 15 yajamânasya trîṇy ârsheyâny abhivyâhṛitya. — Da übrigens Haug's Angaben über die Ceremonie, bei deren Gelegenheit diese Berufung auf die Ahnen stattfindet, den sogenannten pravara, ebenso wie die von ihm daran geknüpften Bemerkungen auch sonst noch theils unzureichend, theils geradezu verworren und unrichtig sind, möge Folgendes zur Erläuterung dienen. Der pravara ist ein integrierender Anfangstheil jedes Opfers. Nachdem nämlich das âhavanîya - Feuer, unter Recitation der sâmidheni - Verse durch den hotar, von dem adhvaryu ge-

¹⁾ wobei er übrigens das Wort râjnâm ausläßt: nur bei den râjan nämlich ist dies erlaubt, nicht auch bei den vaiçya, wie sich aus Haug's Darstellung ergeben würde.

nügend mit Brennholz versehen und mit Ghee (dem uttarâghâra) getränkt ist, handelt es sich darum, die Götter herbeizuholen. Es ist dies das Amt des hotar, den der adhvaryu nunmehr dazu beruft (pravṛiṇīte). Um ihm aber dies wichtige Amt zu erleichtern, richtet sich die Bitte zunächst an agni, den göttlichen hotar: agnir devo daivo hotâ devân yakshad vidvân cikitvân, und um dieser Bitte bei agni mehr Eingang zu verschaffen, wird er daran erinnert, wie er dies Amt schon bei früheren Gelegenheiten verrichtet habe, und er resp. darum gebeten, es wieder ebenso zu machen, wie damals bei (dem Opfer des) Manu, bei Bharata, bei NN, bei NN, manushvad (= Manorjayne Çat. 1, 5, 1, 7), bharatavad, amuvad, amuvat, für welches NN. denn der adhvaryu aus dem Kreise der ṛishi-Ahnen des Opfernden drei (oder fünf etc.: die Zahl differirt, s. im Verlauf) Namen zu nennen hat, die zu einander im Verhältniß von Vater, Sohn und Enkel stehen (parastâd arvâk, pitaivâ 'gre 'tha putro 'tha pautrah). Die Formel geht dann noch weiter fort, und erst in den Schlussworten wird der Name des wirklichen, menschlichen hotar genannt, der dadurch erst wirklich zum hotar wird (bis dahin war er noch ahotar Çat. 1, 5, 1, 18). Es theilt sich somit die Handlung in drei Theile, mit Sây.'s Worten (zu Çatap. 1, 5, 1, 1) in das daivahotr-ârsheya-mânushahotrîṇâm varāṇam, und werden resp. die Worte ârsheyam pravṛiṇīte (Çat. 1, 5, 1, 9) von Sâyana durch ṛishîṇâm sambandhinam adhvaryur hotâraṁ vṛiṇīte erklärt. Außer dieser durch den adhvaryu zu recitirenden pravara-Formel giebt es nun aber noch eine andere Fassung derselben, welche schon früher, nämlich unmittelbar nach den sâmîdhenî-Versen, und zwar, wie diese, durch den hotar selbst recitirt wird. Sie

ist ausschliesslich an agni gerichtet und beginnt¹⁾: agne mahân asi brâhmaṇa bhârata deveddho manviddhaḥ. Zwischen bhârata und deveddho nun sind hier die Namen der drei (resp. fünf etc.) ṛishi-Ahnen ebenso wie oben, aber in patronymischer Form, resp. im Vocativ, als Beisatz zu agne, einzufügen, z. B.: âṅgîrasa bârhaspatya bhâradvâja, d. i. „o du agni, der du dem Âṅgîras, (dessen Sohne) Bârhaspati, (und dessen Sohne) Bharadvâja gedient hast“ (diene auch diesem Opfernden). Oder: vâsishṭha çâktya pārâçarya „du, der du dem Vasishtṭha, (dessen Sohne) Çakti, (und dessen Sohne) Parâçara gedient hast“. Hier ist der Punkt, aus welchem heraus sich Haug's irrigte Auffassung des Wortes ârsheya an unserer Stelle entwickelt hat²⁾. Dasselbe ist aber hier wie in allen den Stellen, wo sich die Worte: ârsheyam pravṛiṇîte finden, einfach nur als collectives Neutrum zu fassen, in der Bedeutung von: Ahnenreihe. Die Zahl der zu nennenden Glieder derselben ist in der Regel drei, doch finden sich auch deren fünf, z. B. (nach Vinâyaka zu Çâṅkh. Brâhm. 3, 2) bei den Bhṛigu (bhârgava cyâvanâ "pnavânau 'rva jâmad-agnya wenn der hotar, bhṛiguvac cyavanavad etc. wenn der adhvaryu die Formel recitirt), oder auch nur zwei, z. B. bei den Viçvâmitra (vaiçvâmitra kâpotaretasa) oder gar nur einer, z. B. bei den Vasishtṭha (vâsishṭha): vier Glieder werden gar nicht, und sechs Glieder nur bei einem dvigotra-Opfer³⁾ genannt Çâṅkh. 2, 4, 16. Es richtet

¹⁾ s. Çat. 1, 4, 2, 2. Ts. 2, 5, 8, 7. 9, 1. Çâṅkh. Br. 3, 2. çr. 1, 4, 14. Kâtīyahautras. 1, 2, 2 (6).

²⁾ vgl. Saṃskâra-Kaustubha 182 b bis 183 b und Müller Anc. S. Lit. pag. 386.

³⁾ z. B. bei einem solchen, der ein Adoptivsohn ist, wie Çunaḥçepa Ajigarti, der gleichzeitig Devarâta Vaiçvâmitra war.

sich dies nach der Zahl der mantrakrit, die dem Geschlecht des Opfernden angehören, Kâty. 3, 2, 8 und Âpastamba im schol. dazu: nur diese gelten als ṛishi. Man sollte hienach meinen, daß aus diesem Brauche feste genealogische Listen hervorgegangen sein müssten, und in der That sind uns auch dergl. Listen mehrfach erhalten, dieselben differiren aber unter einander auf das Aeußerste¹⁾: die älteren sind kurz, je später aber je länger erscheinen sie, und natürlich auch je abweichender. — Es gilt nun übrigens diese ganze Einrichtung überhaupt nur für die Brâhmaṇa, die beiden anderen Kasten berufen den hotar stets mit der Ahnenreihe ihres Hauspriesters (purohita), nicht mit den Namen ihrer eigenen Ahnen. Nur die Könige machen eine Ausnahme, insofern bei ihnen die Anführung eigener Ahnen, falls dieselben zu den ṛishi, resp. mantrakrit gehören, wenigstens erlaubt ist: unsere Stelle indessen hier z. B. legt auch ihnen die Verpflichtung auf, sich nur der Ahnenreihe ihres purohita zu bedienen, und zwar eben nicht bloß beim hotri-pravara, sondern auch noch bei einer andern Gelegenheit, bei der dikṣhâ nämlich (Lâty. 1, 3, 18. Mânavam bei Müller pag. 387), wo der Opfernde nicht seine eigenen Väter (Vater, Großvater, Urgroßvater), sondern nur die seines Priesters nennen soll²⁾. Man sieht hieraus einestheils (was ja überhaupt aus diesen Abschnitten des Ait. Brâhm. hier zur Genüge klar wird), wie hochgespannt die Ansprüche

¹⁾ So bezeichnet z. B. auch eine Inschrift (im Journ. As. Soc. Beng. 1862 pag. 120) einen Mann gleichzeitig als sâvarṇyagotra und als bhârgava-cyâvana-âpnavâna-aurva-jâmadagnyeti pañcapravara, während das Sâvarṇi gotra, wie Hall dazu mit Recht bemerkt, nach Âçval. çr. 12, 11 nur drei Ahnen aufführt, und zwar bhârgava, vaitahavya und sâvetasa.

²⁾ Haug hat Beides vermischt: von der pravara-invocation ist aber bei dieser zweiten Gelegenheit auch entfernt nicht die Rede, und die „Feuer“ haben in der betreffenden Formel (vergl. auch Kâty. 7, 4, 11. 16, 5, 23. Çat. 3, 2, 1, 39. 40) gar nichts zu thun!

der brahmanischen Hierarchie waren, und andererseits wird daraus eben erklärlich, wie unter solchen Verhältnissen der Sinn für historische Ueberlieferung in Indien so völlig abhanden kommen konnte, ja mußte.

Pag. 482 (7, 27). who endeavour to sully anothers fame ist denn doch eine etwas zu freie Uebersetzung von: 'pū-tāyai vāco vaditārah „die da nicht-gereinigte (unreine) Redesprechen“. — Ferner nicht: „o thou member of the vile Brahman brood“, sondern jedenfalls nur: „o thou vile member of the Brahman brood“, brahmabandho.

Pag. 483 (7, 28). abhyamaṇsta ist keineswegs: he had scorned, und Sây. ist durchaus nicht misguided, wenn er es mit: he killed übersetzt. Die √man mit abhi heißt Jemanden nachstellen, und Haug selbst hat auf p. 220 (3, 34) anabhimānuka mit: he does not entertain any designs against . . (i. e. he does not kill them) übersetzt. Dazu stehen denn freilich die hiesigen Worte: „this can not mean (according to etymology): he killed“ in einem kuriosen Widerspruche.

Pag. 484 (7, 29) nicht: „thou wilt favour“, sondern: „du wirst befriedigen“, jinvishyasi. — āvasāyī ist nach dem Comm. (s. auch Petersb. Wörterb.) mit: hungry of eating food übersetzt, besser aber wohl als Nebenform zu āva-sāyī (überall-) wohnend aufzufassen. — Statt yathâ kâmaṇ prayâpyo ist yathâkâmaprayâpyo zu lesen, und muß dieses Part.F.P. Caus. allerdings wohl in reflexiver Bedeutung aufgefaßt werden (Haug: ready to roam about everywhere), da die sonstige Bedeutung hier nicht passen würde.

Pag. 486 (7, 30) richtig: they tilted over the (besser: these) soma cups, tatraitāṇṇ camasān nyubjan, was wir einstweilen ad notam nehmen (s. unten p. 328).

Pag. 487 (7, 31) nicht: „the Kshattrâ (ruling power) occupies (among men the same place as) the Nyagrodha among the trees; for the Kshattrâ are the royal princes, whose power alone is spread here (on this earth) as being alone invested with sovereign power“, sondern: „unter den Bäumen ist der nyagrodha Fürst (fürstliche Gewalt, kshattram), unter den Menschen der rājanya. Denn der kshatriya wohnt hier in (seinem) Reiche wie eingewurzelt gleichsam, wie feststehend (: ebenso der nyagrodha in der Erde)“. kshattram ist nicht Subject, sondern Prädicat. Ganz ebenso verkehrt ist die Uebersetzung einer analogen Stelle auf pag. 507 (8, 8).

Pag. 488 (7, 32) nicht: „and perform for the king (!) the several ceremonies preceding the eve of the festival just in the same way as the real soma is treated“, sondern: „sie verfahren mit den als Substitut dafür genommenen Früchten (prativeçaiḥ = pratinidhibhiḥ) bis zum Vorabend ganz nach dem Ritual des rājan (d. i. des soma)“. Es ist nämlich theils rājnas, nicht rājne zu lesen (rājna evâvritâ), theils darunter nicht der König, sondern der soma zu verstehen. — Ob âvrit hier schon die prägnante Bedeutung, wie in den sūtra hat, nämlich blos von dem Ceremoniell, mit Ausschluss der Sprüche gilt, ist ungewiss.

Pag. 489 (7, 32) nicht: „then they should make two parts of what is squeezed for the king (!), one is to be made ready for the morning libation“, sondern: „wenn sie dann Morgens den rājan (d. i. den soma) auspressen, theile man jene (Früchte) in zwei Theile: die einen presse man (die andern lasse man fürs Mittagopfer)“. Der Text hat rājānam, nicht rājne, und ist darunter einfach wie eben der soma zu verstehen.

Pag. 490 (7, 33) „the drinking from the Traita cups“. Die Entdeckung dieses dem Ritual völlig unbekannten Namens, auf die sich Haug nicht wenig zu Gute thut (Sây. does not explain the term . . ., but we need not despair of making out its meaning) zerfließt einfach in Nichts. Die Worte des Textes: tad yatraitânç camasân sind nämlich einfach ebenso zu theilen, wie Haug selbst pag. 486 (ob. p. 326) die Worte: tatraitân richtig getheilt hat, in: yatra etân. Haug scheint dies übrigens auch selbst bereits gefühlt zu haben. Während er nämlich auf p. v. der Corr. zu vol. I. noch sagt: „the rare word *traita* appears to have been very early misunderstood“, und die Theilung: yatra etân (die auch Sâyana annehme) als: open to objection bezeichnet, weil „there is nothing in the preceding to which the demonstrative etânç might be referred“, ist in den Corrigenda zu vol. II. (pag. 537), unter Verweis auf die Corr. zu vol. I., der Rückzug etwas entschiedener angetreten: „my opinion on the Traita cups rests on a doubtful reading“. Nun wahrlich, nicht blos „doubtful“.

Pag. 491 (7, 33). Die einfachen Worte: „zuerst werfe er den einen dieser beiden (Halme) nach dem vashaṭ-Rufe mitten zwischen die paridhi-Hölzer unter Recitirung des Verses dadhikrâvṇo, der mit svâhâ zu schließen, den andern sodann nach dem anuvashaṭ-Rufe mit dem Verse â dadhikrâḥ“, sind von Haug sehr willkürlich auseinandergerissen und versetzt.

Ibid. when the priests then take the Soma cups, tad yatraitânç camasân, richtig! Dagegen auf p. 492 (3, 34) werden dieselben Worte wieder mit: when the priests put the Traita cups übersetzt!

Pag. 492 (7, 33) nicht: „he blesses the Camasa (i. e.

what he has drunked from it) to bear fruit“, sondern: „er begießt den Becher mit Wasser“, āpyāyati. Haug's irrigte Uebersetzung dieses terminus technicus ist um so auffälliger, als er auf der nächsten Seite die gerade auf unsere Stelle hier sich zurückbeziehenden Worte: samānam āpyāyanam camasasya richtig mit: the sprinkling of the cup with water (āpyāyanam) is the same as above (when the Traita [!] Camasa are emptied) übersetzt hat. Auch auf pag. 58 (1, 26) sind die Worte: rājānam āpyāyanti richtig mit: they sprinkle the king (soma) with water wiedergegeben.

Pag. 493 (7, 34) nicht: „in this way he makes the immortal Pitaras enjoy the libations“, sondern: „so macht er die pitar unsterblich, als an den savana theiligt“, denn jeder wird unsterblich, heißt es weiter, der an den savana Theil hat. Auch hat Haug selbst diese Stellung von amṛita (als zuzutheilendes Prädicat) im gleich folgenden Satze: the ancestors of a king who enjoys, when sacrificing, this Narācaṇsa portion (der Text hat nur: seine pitar) therefore become immortal, ganz richtig aufgefaßt, warum also nicht auch schon hier?

Ibid. nicht: „this portion (bhaksha) was told“, sondern, wie unmittelbar vorher richtig übersetzt, etwa: „this way of enjoying the Soma juice was told“.

Ibid. Die Worte: thence (this traditional knowledge) passed to . . . , thence to . . . thence to erwecken die Vorstellung, als ob jeder Folgende von dem Vorhergehenden diese Kenntniß erhalten habe. Davon ist aber gar nicht die Rede. Parvata und Nārada theilten sie allen den Genannten mit, nicht unter diesen wieder Einer dem Andern. — Statt Sārjaya (auch im Text pag. 192) ist Sārñ-

jaya (ABC) und statt Samaçruta ist Sanaçruta zu lesen, letzteres resp. als Sanaçruta zu verstehen (BC lesen geradezu so). Unmittelbar vorher liest A provâcâçniḥ, was etwa in provâca Âçniḥ zu theilen wäre, jedenfalls wenigstens eine lectio difficilior, als die auch von BC getheilte Lesart Haug's provâcâgniḥ repräsentirt.

Pag. 496 (8, 1). Die Worte: tad idaṃ rathantaram stutam âbhyâm pratipadanucarâbhyâm anuçaṇsati sind in der Uebersetzung ganz ausgelassen.

Pag. 497 (8, 1) nicht: „this Pragâtha belonging to (all) Soma days“, sondern etwa: „he is appropriate for the ahîna sacrifices“, so 'hnâm; ganz wie unmittelbar darauf die Worte: tâ ahnâm richtig mit: they are those appropriate for the Ahîna sacrifices, im Gegensatz nämlich zu dem danebenstehenden aikâhika (peculiar to the Ekâhas), übersetzt werden.

Ibid. nicht: „is appropriate to both the Sâmans, which are chanted“, sondern: „eignet sich für einen mit beiden sâman versehenen Tag (ubhayasâmno ist Genitiv eines bahuvrîhi), denn (hier) werden ja beide sâman verwendet“.

Pag. 498 (8, 2) nicht: „by this Gauriviti-hymn the Marutvatiya Shastra becomes successful, on which a Brâhmaṇam has been told“, sondern: „das gaurivîtam (sûktam) nämlich ist ein vortreffliches marutvatiyam (trefflich dazu geeignet): das brâhmaṇam davon (der mystische Grund hiefür) ist (bereits oben, 3, 19) erörtert“.

Ibid. nicht: „that is what the Bṛihat Pṛishṭha becomes (for the sacrificer)“, sondern: „(folgendes ist der Grund) weshalb (das nishkevalyam) das bṛihat zum pṛishṭham hat“. bṛihatpṛishṭham ist bahuvrîhi, nicht karma-dhârâya.

Pag. 499 (8, 3) nicht: „for the number 15 is strength, sharpness of senses, and power, the Kshattria is strength, the royal prince is might“, sondern: „der pañcadaśa (stoma, der aus 15 Versen besteht) ist nämlich Kraft, Stärke, Tapferkeit, (und so ist auch) der rājanya Kraft, Herrschaft, Tapferkeit“. kshatram ist nicht Subject, sondern Prädicat, ebenso wie ojaḥ und vīryam, mit denen es ganz koordinirt steht, wie der gleich folgende Satz ojasā kshatreṇa vīryeṇa bezeugt. — Auf pag. 501 (8, 4) ist dieselbe Stelle etwas anders, aber ebenfalls falsch übersetzt.

Pag. 499 (8, 3) nicht: „is in direct relationship with the ancestral fire (!)“, sondern: „(das bṛihat ist daher diesem sūktam, weil beide von Bharadvāja stammen) gleichförmig (anpassend, auch) von Seiten der Abstammung“, ârshyeṇa saloma, wörtlich: durch Abstammung gleichhaarig. — In der Erklärung des Wortes ârsheya durch bharadvājamunisambandhaḥ hätte sich Haug immerhin durch Sāyana können leiten lassen! saçiriskaḥ sodann (soll wohl saçiraskaḥ sein!) hat bei Sây. entfernt nicht den von Haug ihm untergelegten Sinn: „having a helmet, or turban“ (!), sondern, da er es ausdrücklich durch sampūrṇa erklärt, nur die Bedeutung von: „sammt dem Kopf“, d. i. „von Kopf zu Fuß, ganz, vollständig“, die diesem aus sa und çiras (mit ka als samâsânta), nicht aus sa und çiraska (so etwas muß Haug darin suchen!), bestehenden Worte oft genug zukommt, s. Çāṅkh. g. 1, 11, 2. Gobh. 2, 1, 16 (diese Stud. 5, 294. 307). — Was endlich saloman betrifft, so ist dies für das Ait. Br. keineswegs ein „obsolete term“, sondern ein in der Sprache der Brâhmaṇa überaus häufiger Ausdruck für: gleichförmig, passend, angemessen, s. Çat. 2, 1, 2, 1. 4, 2, 5, 14. 6, 3, 3. 5, 3, 5, 26. 12, 7, 2, 16 (gegenüber

von viloman), salomatvâyaiva Pañc. 11, 11, 3 (schol. sârūpyâya apachedābhâvenaikarūpyâya). 13, 6, 2. 14, 6, 1 (schol. pūrvaiḥ stomaiḥ salomyâya, saṁtânâya).

Pag. 500 (8, 3) nicht: „there the Bṛihat Prishṭha is to be employed, for this makes it (the sacrifice) complete“, sondern: „da ist nur das bṛihat als prishṭham zu verwenden: (denn) das ist erfolgreich“ (gedeihend).

Ibid. (8, 4) nicht: „this sacrifice should be the Ukthya which has 15 Stotras and Shastras“, sondern: „es sollte ein mit dem pañcadaṣastoma zu feiernder Ukthya-Tag sein“. Die 15 stotra und ṣastra nämlich sind ja dem ukthya stets eigen, aber die stotra können auch in einem andern, als dem pañcadaṣa stoma gefeiert werden (s. oben p. 229 n. 2), und der Text besagt eben, daß dies hier nicht der Fall ist. Auch kann pañcadaṣa gar nicht: „15 stotra und 15 ṣastra habend“ bedeuten, sondern dies würde in der Weise auszudrücken sein, wie es 4, 12 (und 3, 41) geschehen ist, tasya pañcadaṣa stotrâṇi bhavanti pañcadaṣa ṣastrâṇi (oder tasya triṇṣat stutaṣastrâṇi bhavanti). Dies Wort hat vielmehr nur (wie andere dergl. Ordinal-Zahlen) folgende Bedeutungen: 1) der fünfzehnte (zu andern 14), 2) mit 15 vereinigt oder aus 15 bestehend, 3) als mascul. der aus 15 stotriya-Versen bestehende stoma, 4) wiederum adjektivisch, mit dem pañcadaṣa stoma zu feiern. Und diese letztere Bedeutung liegt hier vor. — Ebenso auf pag. 501 (8, 4), wo statt: „therefore the Ukthya which is fifteenfold, should be (employed for the king at this occasion)“ es ebenfalls heißen sollte: „darum sollte dieser (Tag) ein mit dem p. stoma zu feiernder ukthya sein: so sagen sie“.

Pag. 501 (8, 4) nicht: „the number (!) seventeen re-

presents the Vaiçyas and twenty one the Shûdras“, sondern: „der aus 17 stotriyâ bestehende stoma entspricht den viç, der aus 21 bestehende dem çaudra varṇa“. Auch wäre zu dieser sonderbaren Angabe wohl eine Erklärung am Orte gewesen. Dieselbe ist ziemlich einfach. In den den Brâhmaṇa eigenthümlichen Nebeneinanderstellungen der Götter, Metra, stoma, sâman, Kasten etc. (vgl. z. B. diese Stud. I, 278. 8, 33. 38. 39. 53. 56. 64) nehmen der sapta-daça stoma und die vaiçya die dritte, der ekaviṇça dagegen und die çûdra die vierte Stelle ein: dies der Grund ihrer Gleichstellung.

Pag. 502 (8, 5) nicht: „and successive (!) helmets (!)“, sondern, wie Haug selbst auf p. 515 (8, 12) richtig übersetzt: „its [two] topboards and its [two] sideboards“. Warum nicht auch hier schon so? vergl. Goldstücker dict. unter abhisheka pag. 277 b. — Ferner nicht: „cords for binding“, sondern: „das Flechtwerk“ (Gewebe, tela, Schönborn pag. 19).

Pag. 503 (8, 5) nicht: „the little space within the Vedi is thus allotted to her, as well as the large (infinite) region outside“, sondern: „der Raum innerhalb der vedi ist ihr (der Erde) beschränktes Abbild, der Raum außerhalb derselben ist jene ungemessene Menge“: Schönborn, huius terrae ea pars quae intra templum sita est terminis est circumscripta, ea pars quae extra templum est, immensam multitudinem significat.

Ibid. (8, 6) nicht: „kneels down with crossed legs, so that his right knee touches the earth“, sondern einfach (Schönborn): dextro genu inclinato, âcya jânu dakṣiṇam. Es wird diese Positur beim Sitzen allerdings sehr häufig erwähnt, nicht blos für den „hotar principally“,

sondern sie ist die Regel bei allen upaviṣṭa-homa (Kâty. 3, 7, 6). Die scholl. verstehen auch âcya allerdings als bhûmau pātayitvâ: in den Worten selbst liegt indessen dieser Sinn nicht, und wenn er sich auch demselben sekundär angeschlossen haben mag, für die Zeit der Ritualtexte ist er einstweilen wenigstens nicht beweisbar.

Ibid. Die Worte: to be a great ruler sind zu streichen, da ihnen im Texte nichts entspricht. — Dagegen ist pag. 504 (8, 6) pârameshṭhyâya nicht mit: to reach the world of Prajâpati, sondern mit: zur höchsten Stellung, (Schönborn: ad summum imperium) und âtishṭhâya nicht mit: to live there for a long time, sondern mit: zum Obenanstehen (Schönborn: ad summam praefecturam) zu übersetzen. Denn parameshṭhin wird in den Brâhmaṇa, ja noch in den sūtra (s. Gobh. 1, 1, 12), noch rein appellativisch gebraucht (z. B. parameshṭhitâṃ gachati ya evam veda Pañc. 19, 18, 1. 22, 18, 1); ist auch von Haug selbst unten auf p. 516. 517. 518 (8, 12–14) so (freilich als „one who has attained the highest desires“! und als „possessed of the power of obtaining anything wished for“, das Abstraktum resp. als „fulfilment of the highest desires“, als ob das Wort mit ṽ ish zusammenhinge!) aufgefaßt worden. âtishṭha sodann kommt von ati-shṭhâ, nicht von â-tishṭha (wie Haug offenbar, im Anschluß an Sâyana, s. Petersb. W. und Goldstücker Dict. p. 275 b. 276 b, annimmt).

Pag. 504 (8, 6) nicht: „the two verses, commencing agner gâyatrî, are then recited“ (!), sondern: „mit Bezug hierauf werden diese beiden Verse überliefert“: te ete abhyanûcyete: es ist dies keine Ritualvorschrift, sondern ein Citat, aufgeführt in der hiefür solennen Weise.

Ibid. nicht: „for the waters if not invoked take away . . . , but not (if they have been duly invoked)“, sondern: „(er thut so) indem er denkt: mögen die Wasser diesem nicht . . . wegnehmen“.

Pag. 505 (8, 7) nicht: „then he shall pronounce (when sprinkling) the sacred word bhûr“, sondern: „bhûr, so (weit nur) möge er recitiren“, d. i. den Weihe spruch schon mit bhûr schliessen. — Unter dvipurusham ist besser nicht (wie Sây. thut, s. Goldst. pag. 267 a) son and grandson, sondern der Opfernde und dessen Sohn zu verstehen, ebenso unter tripurusham er selbst, Sohn und Enkel, nicht Sohn, Enkel und Urenkel.

Pag. 506 (8, 7) nicht: „the Kshattriya who has the mantra recited with the addition of these sacred words, provides for another (not for himself)“, sondern: „er (der hotar) versieht dadurch einen Andern mit dem, was das All überragt“ (und das wäre zu viel des Guten, darum nehme er einen andern Spruch). atisarveṇa ist nicht: „by what is beyond the whole mantra“, sondern: „by what is beyond the whole Universe“, als Correlat zu dem vorhergehenden sarvâpti.

Pag. 506 (8, 7) s. oben p. 185—88. — Auch das Folgende hat Haug merkwürdig irrig aufzufassen verstanden. Es werden 14 Dinge, resp. Eigenschaften aufgezählt, die sich in Folge des Opfers von dem kshatriya entfernen und deren Wiedergewinnung in § 8 geschildert wird: 1 und 2) brahmakshatre (Dual., Haug trennt hier, wie auf p. 507, das Wort und faßt kshatre als Locativ (!): the Brahma which was placed in the Kshattria), 3—7) ūrg, annâdyam, apâm oshadhîṇâm raso, brahmavarcasam, 8) irâ, 9) pusṭiḥ (Haug faßt irâpusṭiḥ als Compositum: the thriving con-

sequent on food, aber in § 8 ist beides getrennt, irâyai tat pushtyai rūpam), 10) prajātiḥ, 11) kshatrarūpam, die Herrschergestalt, in § 8 mit der surā verglichen, Haug: that peculiar form of the Kshattra (all that it comprises). Die folgenden drei (12–14): atho annasya rasah, oshadhīnām kshatram, pratishtḥā sind bei Haug gar nicht mehr zur Aufzählung gezogen, sondern als selbständiger Satz behandelt (!), wie folgt: „And as further regards the sap for (producing) nourishing substances (!) the Kshattra is the protection of the herbs“ (!).

Pag. 507 (8, 8) nicht: „the spirituous liquor represents the Kshattra and further the juice in the food“, sondern: „nun (der Grund) weshalb surā genommen wird. Sie (repräsentirt) die (feurige) Herrschergestalt und den Saft der Nahrung“. rūpam kann hier nicht wie sonst am Ende von Comp. die Bedeutung „stellvertretend, entsprechend“ haben, sondern kshatrarūpam bezieht sich auf das im vorigen § unter den 14 Eigenschaften des kshatriya aufgeführte kshatrarūpam, die fürstliche Erscheinung und Gestalt desselben (Schönborn: imperii forma, Goldst.: the type of a kshatriya's power, on account of its fierceness or hotness) zurück.

Ibid. (s. oben pag. 327). Auch die einfachen Sätze: „nunmehr (der Grund), warum dūrvā (-Gras) genommen wird. Die dūrvā ist Fürst (kshatram) unter den Kräutern, der rājanya (unter den Menschen); denn der kshatriya ist hier in seinem Reiche wohnend, gleichsam eingesenkt (darin), wie feststehend. (Auch) die dūrvā ist mit ihren Absenkern eingesenkt gleichsam in die Erde, wie feststehend (darin). Dadurch, daß dūrvā (genommen wird), setzt er in ihn (wieder) das oshadhīnām kshatram (18) und die pratishtḥā

(14) hinein“ sind bei Haug merkwürdig auseinandergerissen und verschränkt.

Pag. 508 (8, 8) weshalb die von Haug nach Sâyaṇa gegebene Uebersetzung des Verses: nânâ hi vâm (Vs. 19, 7) „does not appear to be the original meaning of the verse“, ist mir unklar. Der Vers ist ein reiner Ritual-Vers und kann gar keinen andern Sinn haben, wird auch eben speciell bei surâ-Libationen verwendet, s. Çatap. 12, 7, 3, 14. Kâty. 19, 2, 21. T. Br. 2, 6, 1, 4. Kâṭh. 37, 18.

Ibid. nicht: „he should think: the giver (the priest) of the goblet (!) (to be his friend) and give him (the remainder of) this (liquor). This is the characteristic of a friend“, sondern: „wen er für freigebig (gegen sich) hält, dem reiche er diese (die surâ, nachdem er selbst getrunken hat): denn dies ist das Zeichen eines Freundes (daß er sich freigebig zeigt)“. Schönborn: quem sibi fore largitorem putat.

Pag. 509 (8, 9) nicht: „he announces his descent“, sondern: „he speaks while descending“. pratyavaroham ist Gerundium, nicht Accus. eines nomen appellativum.

Ibid. nicht: „finally he stands firmly through the universal soul (sarva-âtmâ which connects all the things just mentioned)“, sondern (Schönborn): „in fine toto corpore consistit“, sarveṇâtmanâ pratisthâti. — uttarottariṇîm ist nicht: continuous, sondern: evergrowing.

Ibid. nicht: „he then stands inclining his body“ (upastham kritvâ)“, sondern: „er sitzt, einen Schoofs bildend“.

Pag. 510 (8, 9) nicht: „as regards (the mantra): „I present a gift etc.“, he emits Speech by it. For the words: „I give“ implies that Speech is conquered

(recovered, after having been silent). „When Speech is recovered then (consequently) all this my performance shall be completed“, having so thinking emitted Speech he approaches the Âhavanîya and puts a stick into it“, sondern: „nunmehr (der Grund) weshalb er mit dem Spruche: *varam dadâmi* die Rede (wieder) freilâßt. Das nämlich ist der Sieg (Höhepunkt) der Rede, daß er sagte: „ich gebe“. Was der Sieg (Höhepunkt) der Rede ist, dem folgend möge dies mein Opfer zu Ende kommen — so denkend (sprach er so). — Nachdem er (so) die Rede wieder freigelassen, steigt er wieder hinzu und legt ein Brennholz in den âhavanîya“. — *vâcas* ist nicht genitivus objecti, sondern subjecti.

Ibid. Wie: *sam venkshvendriyeṇa* „become joined to the sharpness of senses“ bedeuten soll, ist räthselhaft. Das einzig Richtige ist mit dem Pet. Wörthb. unter *indh sam-intsva* zu restituiren, s. Çat. 11, 5, 4, 5.

Pag. 510 (8, 9) nicht: „thou art the means of subduing the regions; ye (steps) make me capable of adoring (in the right manner) the gods“, sondern: „du (o Schritt) bist die Ordnung der Himmelsgegenden (das Mittel sie zu ordnen): möge bei mir von den Göttern her Ordnung werden“; *kalpata* kann nämlich nicht 2. p. plur. Parasm. sein, da *kalp*, in Ordnung sein, nur im Âtmanep. im Gebrauch ist, sondern es muß 3. pers. Singul. Imperf. sein, mit mangelndem Augment, in optativem Sinne. Das Pet. Wörthb. will geradezu *kalpatâm* restituiren.

Ibid. nicht: „to undo again a defeat“, sondern: „damit ihm, was er ersiegte, nicht wieder verloren gehe“, *jitasyaivâ 'punaḥparâjayâya*, (Schönborn): *ne perdat occupata*.

Pag. 511 (8, 10) nicht: „standing amidst both armies arrayed in battle lines“, sondern: „wenn die beiden Heere zusammenstoßen“. (senayoh samāyatyoh ist locativus absolutus). — Ibid. nicht: „turn towards this (north-east) direction: thy chariot should be turned thither; then to the north-west, south and east“, sondern: „steige auf! nach dieser Richtung hin wende sich dein Wagen, dann nach Norden, Westen, Süden, Osten“. — Ibid. nicht: „the Kshattriya conquers the (hostile) army when he at the time . . .“, als Anfang eines neuen Satzes, sondern: „so besiegt er jenes Heer. — Oder wenn er . . .“, da die ersten Worte noch zum Schluß des vorhergehenden Abschnittes gehören, der neue erst mit yady u beginnt. — Auch im Folgenden bei: „if hē be turned out“ statt: „oder (endlich) wenn er . . .“ ist das u von yady u nicht berücksichtigt.

Pag. 512 (8, 10). Die Worte: uttarottariṇīm çriyam „evergrowing prosperity“ sind ausgelassen. — Ibid. nicht „fills a goblet four times with melted butter and makes thus three (each consisting of four spoonfuls) offerings“, sondern: „er opfert mit einem Becher drei viermal-geschöpfte Libationen von Opferschmalz“. — Ibid. (resp. auch in der Note) nicht: „in the Prapada-Form“, sondern: „in the Prapad-Form“. prapadam ist nämlich Gerundium von √ pad + pra, nicht Accus. eines Wortes prapada, und bezieht sich gleichzeitig auf das Hineintreten (Inseriren) der Formeln: bhūr brahma . . . mitten in die halbirtten Opfersprüche hinein, wie auf das in den Formeln selbst sich findende prapadyate „er tritt hinein“. Die drei Opfersprüche (Rik 9, 110, 1—3) sind eigentlich aus drei pāda, resp. aus 12 + 8 + 12 Silben bestehend, werden

aber hier in zwei gleiche Hälften zu 16 Silben getheilt, resp. mitten im Worte auseinandergerissen, um jenen Formeln den Eintritt in ihre Mitte zu verstatten. Dieser Sinn mag vielleicht auch in dem ersten Theile der von Haug nach Sâyaṇa beigebrachten kârikâ stecken: jedenfalls aber enthält dieselbe (yâvadaksharasammitâḥ ist Compositum) nicht den geringsten Hinweis darauf, daß: each syllable of the pāda is to be pronounced quite distinctly, was Haug darin sucht.

Ibid. (8, 11) nicht: „bhûr, brahma, prâṇam (breath) amṛitam (ambrosia) is such one (the name is required), who seeks for shelter and safety“, sondern: „bhûr! in das brahma, den prâṇa, das amṛitam tritt hier dieser ein, in Heil und Schutz“. prâṇaⁿ ist Accusativ, nicht Nominativ, wo es ja Neutrum sein müßte!

Pag. 513 (8, 11). In der Uebersetzung der ersten řic ist řinayânaḥ, etwa: „in persecution of their guilt“, ausgelassen.

Ibid. nicht: „will be raised to an exalted position“, sondern: „ist unberaubt (oder: wird nicht hin und her geschleppt)“. Daß hier 'vikṛiṣṭaḥ zu lesen, hätte Haug sich aus dem Zusammenhang, resp. aus dem Pet. Wörthb. (unter karsh) wohl entnehmen können.

Pag. 514 (8, 11) nicht: „the most degraded of men (nishâdas)“, sondern wörtlich: „die Einsassen“, d. i. die eingebornen wilden, gegen die Ârier feindlichen Völkerstämme Indiens. Es erhellt dies aus anderen Stellen der Brâhmaṇa und Sûtra, wo von ihren grâma oder sthapati die Rede ist, was doch von den „most degraded of men“ schlechtweg nicht gut anginge. Nishâda ist eben kein ethischer, sondern ein politischer Begriff. Die Prä-

position ni hat resp. in dem Worte nicht die Bedeutung: nieder, niedrig, sondern die von: drinnen.

Ibid. nicht: „from such an army“, sondern „durch (mein) kampflustiges Heer“. So auch Schönborn. Die Worte: abhîtvaryâ senayâ sind nämlich theils Instrum., nicht Ablativ, theils gehören sie zum Vorhergehenden (zu jayâmi), nicht zum Folgenden (zu ishava rîchanti). — In Haug's Note aus Sâyana wird statt yuddhârthamudayuktâ zu lesen sein: yuddhârtham udyuktâ.

Pag. 516 (8, 12) nicht: „one should ascend the throne seat“, sondern: „er (Indra) bestieg den Thron“; der Text hat (auch bei Haug selbst pag. 202) ârohat.

Ibid. nicht: „the gods bestowed on him, by proclaiming him as universal ruler, universal rule“, sondern: „ihm, o ihr Götter! schreiet zu als samrâj, als sâmrâjya“! devâ ist Vocativ, und abhyutkroçata 2. pers. Imper. Sollte es, wie Haug will, 3. pers. Plur. sein, so müßte es wenigstens (der Mangel des Augments hätte nichts auf sich) abhyutkroçanta heißen, doch hätte das Âtmanepadam nicht die geringste Berechtigung.

Pag. 517 (8, 13) nicht: „a gold leaf“, sondern: „ein goldenes Sieb“. Der Text hat (auch bei Haug pag. 202) nicht: patreṇa, sondern: pavitreṇa.

Ibid. und pag. 518 (8, 14, im Ganzen fünfmal) nicht: „during thirty one days (!)“, sondern: „während sechs mit dem pañcaviṇça stoma gefeierten Tagen“: śaḍbhiṇ caiva pañcaviṇçair abobhiḥ. Haug's Erklärung ist ein grammatisches Unding. — Zu den: living creatures (chiefly beasts) für Satvatâm s. oben p. 254.

Pag. 518 (8, 14). Der Text hat nicht: Himâlaya, das ja ein ganz sekundäres Wort ist, sondern: Himavant. —

Haug's kuriose Auffassung des Wortes virâj an dieser Stelle als without king verstößt gegen den Zusammenhang: es ist geradezu widersinnig, dem Texte die Angabe unterzulegen, daß zu seiner Zeit die janapada der Uttarakuru und Uttaramadra zum vairâjya, d. i. „for living without a king“ eingeweiht worden sein, abhishik-yante, und so geweiht, abhishikta, den Namen vi-râj, d. i. „without king“ geführt hätten. Auch würde die Grammatik für diesen Fall wohl die Form virâṭka verlangen, vgl. aparimâṭka Lâṭy. 4, 7, 11, apurorukka Çat. 4, 2, 3, 7. — Was den Umstand selbst betrifft, daß hier die „janapada“, in den andern Fällen nur die „Könige“ genannt werden, so könnte der Grund etwa der sein, daß von den mythischen Uttarakuru und Uttaramadra ein Jeder dem Brâhmaṇam als zu dem Titel virâj, d. i. a very distinguished king, berechtigt galt, eine Vorstellung, die in ihrem Verfolge nahezu auf dasselbe hinaus käme, was Haug im Sinne hat. Möglicher Weise aber ist auf den Umstand überhaupt gar kein Gewicht zu legen. Da es sich bei einem abhisheka eben eigentlich nur um Könige handeln kann, hat der Verfasser des Brâhmaṇa die Hinzufügung dieses Wortes zu den Namen dieser beiden Völker, bei welchen durch die nähere geographische Fixirung, die er dabei für nöthig hielt, die Gleichförmigkeit in der Darstellung, resp. in dem Umfang des Satzes, den Namen der übrigen Völker gegenüber, so schon sehr beeinträchtigt war, etwa einfach nur darum unterlassen, um diesen Umfang nicht noch mehr zu erweitern.

Ibid. nicht: „as had been only the prerogative of Prajâpati“, sondern etwa: „Prajâpati-artig“, oder geradezu: „Sohn des Prajâpati“.

Pag. 519 (8, 15) nicht: „that he might cross (with his arms) the universe“, sondern: „er sei die Grenzen umschließend, umfassend“, samantaparyâyi, siehe Petersb. Wörterb.

Ibid. nicht (so auch Goldstücker pag. 278): „during all his life which may last for an infinitely long time, that he might be the sole king of the earth up to its shores bordering on the ocean“, sondern: „er erreiche die ganze (einem Menschen bestimmte) Lebenszeit, und sei einziger König der Meer-umflossenen Erde, von einem Ende bis zum andern Ende“. â 'ntâd â 'parârdhât (nicht â parârdhât, wie Sâyana liest) gehört zum Folgenden, nicht zum Vorhergehenden.

Pag. 520 (8, 15) nicht: „should well consider“, sondern: „should not hesitate“, sa na vicikitset (auch in Haug's Text pag. 204).

Ibid. (8, 16) nicht: „four kinds of grain from vegetables“ (aushadhâni tokmakṛitâni), sondern: „vierlei (Getreide-) Kräuter in Halmen“, wie denn Haug auch im Verlauf selbst den Acc. tokma richtig durch sprouts übersetzt.

Pag. 521. Wenn es am Schlusse von 8, 17 heißt: „etc. (just as above see 8, 12)“, und wenn kurz: „18 = 13, 19 = 14“ angegeben wird, so ist dies denn doch etwas zu viel, da ja in der That zwischen den betreffenden Stellen einige sehr erhebliche Differenzen stattfinden.

Pag. 522 (8, 20) nicht: „he then should drink the remainder (after previous libation to the gods), when repeating the following two mantras: „of what juicy well prepared beverage Indra drank with his associates (!)“, sondern: „er trinke sie (tâm), sprechend: „was hierin

übrig vom saft'gen soma, was Indra trank kraft seiner Heldenthaten“. Die Worte: yad atra çisṭam gehören nicht zur Ritual-Angabe, sondern bilden den Eingang des Verses, s. Vs. 19, 35. TBr. 2, 6, 3, 2. Kâth. 38, 2 (wo überall: riptam, statt: çisṭam). Kâty. 19, 3, 14 und hat Haug selbst auf p. 491 (7, 33), wo der Vers sich bereits vorfand, dies Verhältniß auch ganz richtig erkannt. Warum nicht auch hier? — Sodann ist çacibbis der Instrument. des Preises, für welchen, durch dessen Entrichtung, Indra den soma erhält. — Von „associates“ endlich kann bei çaci nicht die Rede sein: das Wort geht nicht auf √ sac zurück, sondern auf √ çak, können. Auf pag. 491 hat es Haug mit „his hosts“ übersetzt.

Ibid. nicht: „to thee, by drinking Soma, I send off (the Somajuce) which was squeezed, to drink it“, sondern: „nach dir hin spende ich beim soma-Fest (sute) den soma (sutam) zum Trunke“. — Die Verwandlung der surâ in soma, die kraft dieser Weiheprüche, in denen sie als soma behandelt wird, beim Trinken direkt entsteht, entspricht, worauf Haug auch andeutend hinweist (we have here a sample of a supposed miraculous transformation of one matter into another) ganz der Transsubstantiation des Weines in Blut beim Abendmahl, ist übrigens ein in dem vedischen Opferritual bei verschiedenen anderen Gelegenheiten (insbesondere bei allen Substitutionen für beschädigten oder unzureichenden Opferstoff) stetig wiederkehrender Zug.

Pag. 523 (8, 21) nicht: „in the land where the throne seat was erected“, sondern: (Colebrooke) „in Âsandivat“. — Ibid. nicht: „which was walking over the best (fields full of fudder)“, sondern: „ein scheckiges“. Das

Wort *sāraṅga*, welches Haug etymologisch wörtlich genommen hat, ist ein in den Brāhmaṇa häufiger Farbenname, s. darüber diese Stud. 8, 275 (bei Colebrooke ist es in der Uebersetzung ausgelassen). — Für diesen Vers, wie für die folgenden und die dazu gehörigen Angaben, wäre eine Hinweisung auf die Parallelstellen im *Çāṅkh. gr.*, *Çatap. Brāhm.* und *Mahābhārata* (s. diese Stud. 1, 276. 277) wohl am Platze gewesen.

Pag. 525 (8, 22) nicht: „what ever cows the sons of Priyamedhas (sic) had ordered Udamaya to give“, sondern (Colebrooke): „of the cows for which the sons of Priyamedha assisted Udamaya in the solemn rite“. — Warum v. 2 dieses § „does not refer to king Anga“ ist nicht ersichtlich. Colebrooke bezieht ihn ausdrücklich darauf. — Haug's Text hat *ashtāçiti*, ABC lesen °çitiḥ, es ist wohl °çitim zu lesen (vgl. oben p. 310 zu 7, 2 und etwa umgekehrt 3, 48?). — In v. 3 ist *ādhyaduhitṛiṇām* in der Uebersetzung ganz ausgelassen.

Pag. 526 (8, 22) nicht: „(Atri's son) being tired, desired his servants (to take charge) of Aṅga's gift“, sondern: „ermüdet durch die Gabe des Aṅga (resp. durch die Austheilung) verlangte er nach Dienern“ (dieselbe zu vollenden).

Ibid. (8, 22) nicht: „Dīrghatamas, the son of an unmarried woman“, sondern: (Colebrooke) „D., son of Mamatā“. — Colebrooke's Lesart des Namens *Duḥshanta* stimmen auch alle drei hiesigen mss. bei (nur daß sie geradezu *Daushsh*° lesen, alle fünf Male): ebenso *Çat.* 13, 5, 4, 11 (zweimal). Haug's Lesart *Dushyanta* (resp. *Daushy*°) ist daher wohl unbedingt zu verwerfen.

Ibid. nicht: „those horses which were fit for being

sacrificed“, sondern: „(mehrere) Opferrosse“ (nicht bloß eins), *açvair u ca medhyair ije*.

Ibid. nicht: „flocks of cows by thousands“, sondern: „thousand cows by floks“, *sahasraṃ . . . badvaço gâḥ*.

Pag. 527 (8, 23) nicht: „overcame the stratagems of his royal enemy“ (ähnlich Colebrooke: surpassed the prudence of [every rival] king), sondern: „überwältigte die (gegen ihn) machtlosen Könige“; statt *rājno mâyâm mâyavattaraḥ* (so auch ABC) ist nämlich zu lesen: *rājno 'mâyân mâyavattaraḥ*, vergl. Çatap. 13, 5, 4, 12: *atyashthâd anyân amâyân mâyavattaraḥ*.

Ibid. „(as impossible) as any mortal, belonging to the five divisions of mankind, can touch with his hands the sky“, sondern: (Colebrooke) „the five classes of men have not attained his feats, any more than a mortal (can reach) heaven with his hands“. Wie *pañca mânavaḥ* zu *martya* *iva* gehören könnte, ist gar nicht abzusehen.

Pag. 528 (8, 23) nicht: „the son of Çibya“, sondern (Çaivyo und *rājâ* gehört zusammen): „der König der Çivi“. Auch möchte ich *Amitratapana* als n. pr., resp. *Çushmīṇa* als zweiten Beinamen fassen.

Ibid. (8, 24). Haug's Lesart: *'yaksh(y)amāṇaḥ* (mit *avagraha*) und Uebersetzung: even when (not) intending to bring a sacrifice sind völlig unbegründet, wie der dazu gehörige Nebensatz: *devâ me 'nnam adann iti* beweist, den Haug freilich seinerseits, aber eben ganz irrig, zum Folgenden zieht; der Sinn der Stelle kann nur sein: „drum möge ein König, der opfern will, einen brāhmaṇa als *purohita* nehmen, in dem Gedanken: mögen die Götter meine Speise verzehren“.

Pag. 529 (8, 24) nicht: „pleased by the wish for sa-

crificing“, sondern: „beopfert und befriedigt“. Der Text hat (auch bei Haug pag. 211) nicht: abhihutâ-'bhipritâḥ, sondern: abhihutâ abhipritâḥ. Ebenso im Folgenden.

Ibid. und pag. 530 (8, 25) nicht: „this Agni Vaiçvânara, which is the Purohita, is possessed of five destructive powers“, sondern: „dieser purohita nämlich ist ein agni vaiçvânara, begabt mit fünf Waffen“. Das in dergl. Relativ-Sätzen stehende Wort (hier esha . . yat purohitah) ist im Brâhmaṇa-Styl durchweg das Subjekt des Satzes, nicht das Prädikat (s. oben pag. 252). — Und so ist auch im Verlaufe mit dem Pronomen der dritten Person (asya, asmai, enam), resp. der dritten Person des Verbuns, nicht Agni, wie Haug direkt in den Text aufnimmt, sondern nur der Purohita gemeint.

Pag. 530 (8, 25) nicht: „the empire of such a ruler (ârya) will be safe. Neither will he die before the expiration of the full life term“, sondern: „sein Reich wird frei vom Hinsterben der Jugend: nicht verläßt ihn (selbst) der Lebenshauch vor (erreichtem, vollem) Lebensalter“. Es ist nicht zu trennen (wie dies nach Sây. auch im Pet. Wört. und bei Goldst. geschieht): ayuvam âryasya râshṭram bhavati, sondern: ayuvamâry asya r. bh. Von yuvamâra, Tod der Jugend, ist ein Adjectiv yuvamârin gebildet. — Ibid. nicht: „he obtains by means (of his own) royal dignity that (for another, his son), and by means of bravery that (of another)“, sondern: „er besiegt Herrschaft mit Herrschaft, erringt Kraft mit Kraft“, kshatreṇa kshatram jayati, balena balam açnute.

Pag. 530 (8, 26). subhritam ist adverbium, nicht: „who is well to be supported“, sondern: „by good support“. — ity eva tad âha „hierauf beziehen sich diese Worte“. —

sa in: sa it ksheti geht auf den König, nicht auf den purohita. — Die Worte: tasmai viçah svayam evânamante und : yasmin brahmâ râjani pûrva eti gehören nicht, wie Haug übersetzt, zum Text des Brâhmaṇa, sondern schliessen den citirten Vers. Nicht: „the subjects (the tribes) form kingdoms“, sondern: „viçah bedeutet: râshṭrâṇi“, und nicht: „before such a king who is preceded (pûrva eti) by a Brahma). Thus one calls him (such a Brâhmaṇa) a Purohita“, sondern: „die Worte: „bei welchem König ein Brahman vorangeht“ (den Vortritt hat), beziehen sich auf den Purohita“. — Nicht: „who (what king) not being possessed of any wealth (!) renders service (varivah) to a very indigent (Purohita)“, sondern: „der da einem nicht in guten Umständen Befindlichen (brahman, folgt im nächsten pâda) bessere Umstände schafft“. vasiyaḥ (Haug liest irrig: 'vasiyaḥ) kann denn doch wahrlich nicht nominativus masculini sein! sondern ist accusativus neutr. — Die Erklärung übrigens von avasyave durch avasyase, die das Brâhmaṇa giebt, ist natürlich ein Unding. Auch im vorhergehenden pâda ist prati irrig durch das Brâhm. von janyâni getrennt, während beide Wörter zusammengehören, als Compositum: und brahmaṇe im folgenden pâda ist noch zu: avasyave yo varivah kṛṇoti herüberzuziehen. Haug übersetzt irrig: „if the king is for the Brahman“.

Pag. 533. 534 (8, 28). Dieser § ist in einer Weise mißverstanden, wie man kaum für möglich halten sollte, zumal ein Blick auf Colebrooke's klare Uebersetzung (m. ess. 1, 44—46) genügt hätte, vor jedem Irrthum zu warnen. Nicht: „lightning is absorbed by lightning when it does not rain and is consequently hidden (to our

eyes). They do not percive such a flash of lightning when it dies and consequently disappears. When they do not see him (the enemy), he (the king) shall say: „with the death of lightning my enemy shall die . . .“, sondern (Colebrooke): „lightning having flashed, disappears behind rain, it vanishes and none know (whither it is gone). When a man dies, he vanishes; and none know (whither his soul is gone). Therefore whenever lightning perishes, pronounce this (prayer): may my enemy perish . . .“. Der Text hat nicht: vidyuty avṛiṣṭim, wie Haug liest (pag. 213) und trennt (vidyuti, Locativ von vidyut, avṛiṣṭim), sondern: vidyutya (Gerundium von V dyut) vṛiṣṭim. — Für die bei Haug am Schluß jedes der fünf Absätze wiederkehrenden Worte: „for he will be killed“, bietet der Text nicht den geringsten Anlaß.

Pag. 535 (8, 28). Auch die letzte Zeile ist falsch übersetzt. Nicht: „even if he wears a stone helmet (is well-armed)“, sondern (Colebrooke): „though his enemy had a head of stone“, d. i. so hart wie Stein. Auch ist açmamûrdhâ natürlich nicht zu trennen, wie bei Haug p. 215 geschieht), sondern als Compositum zu schreiben.

Nun, die vorstehenden Bemerkungen werden auf den Recensenten des Saturday Review, api ha yady açmamûrdhâ bhavati, doch wohl einigen Eindruck machen. So schlimm hat er sich die Sache seines Clienten vermuthlich denn doch nicht gedacht, sonst wäre er wohl etwas vorsichtiger bei seiner Präconisirung desselben zu Werke gegangen. So gehts mit Kritiken a priori.

Es erübrigt nun noch, auch Haug's: Introductory essay etwas näher in's Auge zu fassen.

Die Herleitung (p. 4. 5) des Neutrums brâhmaṇa von

„brahmān, which properly signifies the Brahma priest who must know all Vedas and understand the whole course and meaning of the sacrifice“, so daß es ursprünglich nur „the Dictum of such a Brahma priest“ bezeichnet habe, ist ebenso unrichtig, wie die höchst kuriose weitere Herleitung dieses brahmān selbst von dem abstrakten Neutrum brahma, Wachsthum (Brahmān is derived from brahma!). — Wie sich Haug zunächst diese letztere Herleitung grammatisch zurecht legt, verschweigt er uns leider. Es kann davon eben grammatisch in der That in keiner Weise die Rede sein: das Masculinum brahmān steht vielmehr dem Neutrum brāhmaṇ vollständig gleichberechtigt als direkte Bildung aus √ barh zur Seite. Beide sind durch den Accent hinlänglich von einander geschieden, wie ganz das gleiche Verhältniß ja auch z. B. bei dem konkreten Adjectivum yaçās gegenüber dem neutralen Abstractum yāças stattfindet, und wie sich in ähnlicher Weise auch der gerundiale abstrakte Accusativ svāhākāram von dem Accus. des konkreten Substantivs svāhākārā, oder das allgemeine (und daher abstrakte) Participial-Futur nētar (Affix trīn) von dem konkreten Substantiv netār der Führer (Affix trī) unterscheidet. Das Oxytonon, resp. der Ton auf dem Affix, repräsentirt die bestimmte, das Paroxytonon, der Ton auf der Wurzel, die unbestimmte Form. — In seiner Erklärung des Wortes brāhmaṇa sodann legt Haug eine ganz secundäre Bedeutung des Wortes brahmān zu Grunde, welche demselben nicht ursprünglich zukommt, sondern erst im Verlaufe zugetheilt worden ist. Das richtige Verhältniß aller der hieher gehörigen Wörter ist nämlich einfach das Folgende. 1) Das Neutrum brāhmaṇ bedeutet allerdings ursprünglich nur das Wachsthum, resp. die innere, er-

hebende, wachsen machende Kraft (vgl. brâhmanvant reich an Wachsthum, gedeihend, kräftig Çat. 11, 2, 7, 32. Ts. 6, 4, 10, 1. Kâth. 27, 8), und hat sich daraus sekundär theils die Bedeutung: schöpferische, zeugende Kraft, absolute Urkraft, theils die von: erhebende, resp. erhobene geistige Stimmung, Thätigkeit, Beziehung, Gebet, heiliger Spruch, Veda, theils endlich die von: Erhabenheit, Hoheit, geistige Würde, geistlicher Stand, Brâhmaṇa-schaft entwickelt. Die Wurzel barh: „erheben, emporziehen, herausreißen“ steht mit V vardh (unserm werden) wachsen offenbar auch etymologisch in Verwandtschaft; vergl. bradhna als Name der als in der Sonne sitzend, allem Wachsen wurzelhaft zu Grunde liegend gedachten, schaffenden Kraft. 2) Das Masculinum brahmán bedeutet den Erhebenden, wachsen-Machenden (s. diese Stud. 2, 303) und zwar theils zunächst den Priester im Allgemeinen, sodann secundär und prägnant einen der vier Hauptpriester, den Oberpriester (oder gar noch ganz speciell dessen ersten Gehülfen, den brâhmaṇâchânsin), theils die erste Emanation der schöpferischen Urkraft, den das All schaffenden und bildenden Gott dieses Namens. Das Neutrum brâhmaṇa nun geht nicht auf das Masculinum brahmán, am wenigsten auf dessen erst sekundäre Bedeutung: Oberpriester zurück, sondern auf das Neutrum brâhman, und bedeutet zunächst das zur inneren Kraft, zur geistigen Bedeutung eines Spruches oder einer Ceremonie Gehörige, resp. in Bezug Stehende, die symbolische Bedeutung, den inneren Zusammenhang derselben. In diesem Sinne, also geradezu synonym mit bandhu, wird das Wort in den Brâhmaṇa wiederholt verwendet, so daß tasyokto bandhuḥ und tasyoktam brâhmaṇam völlig identische Ausdrücke sind. In zweiter Linie be-

deutet das Wort dann eben die Stellen, in denen jener innere Bezug dargethan, jene symbolische Erklärung gegeben wird, resp. Abschnitte der Art, in welchen dergl. Erklärungen zusammengestellt sind: in dritter Reihe endlich größere Gruppierungen und Zusammenfassungen von dgl. Abschnitten. S. das hierüber in dies. Stud. 5, 60 not. Bemerkte. Wenn das Wort von dem Masculin. brahmán stammen sollte, so könnte es jedenfalls nur von der allgemeinen Bedeutung desselben als: Priester abgeleitet werden, so daß etwa: priesterliches Wissen damit gemeint sei, eine Bedeutung, die indessen zu dem Synonymon: bandhu resp. zu der damit gegebenen ersten Bedeutung des Wortes nicht paßt. Die Beschränkung der Herleitung auf den Oberpriester dagegen, auf den Brahma-priest des Rituals, who must know all Vedas, ist eine völlig willkürliche. — Es giebt freilich allerdings auch ein abstraktes Neutr. brâhmaṇa, welches in der That auf das Masc. brahmán zurückgeht, aber dasselbe bedeutet nur das Amt, die Obliegenheiten des brahmán und zwar ist damit dann nicht einmal der Oberpriester selbst, sondern sein erster Gehülfe, der brâhmaṇâchaṇsin, gemeint (s. Çatap. 4, 6, 6, 5. Kâty. 9, 8, 11). Dasjenige Wort brâhmaṇa aber, welches im Uebrigen als der gewöhnliche Reflex des Mascul. brahmán erscheint, ist das oxytonirte Adjectivum, resp. mascul. Substantivum brâhmaṇá, welches eigentlich: zu den Priestern gehörig, priesterlich, resp. Abkömmling aus ihrem Geschlechte bedeutet, wie denn dies Wort in den Brâhmaṇa überaus häufig zur Erklärung des in den darin citirten Versen gebrauchten Masculinums brahmán, Priester, verwendet wird (vgl. z. B. Çatap. 1, 5, 1, 19. 3, 3, 4, 20). [Von dem Accent-Unterschiede dieses konkreten brâhmaṇá und des abstrakten Neutrums

maṇa gilt das oben Bemerkte]. — Können wir uns somit Haug's Erklärung des Wortes brâhmaṇa in keiner Weise anschließen, so verdient doch andererseits die bei dieser Gelegenheit von ihm hervorgehobene Namensverwandtschaft und rituelle Identität des Grasbüschels veda mit dem zend. bareçman in der That wohl Beachtung. Wenn der betreffende Brauch wirklich sich als ein aus der ârischen (indo-parsischen) Periode stammender ergeben sollte, müßte man etwa annehmen, daß der Büschel in ihr eben barhman (Wachsthum) genannt ward, ein Name, den die Parsen bewahrten, während er in Indien durch den mit der sekundär entwickelten Bedeutung des Wortes synonymen Namen veda ersetzt wurde.

Daß die Sûtra den Brâhmaṇa gegenüber, zu denen sie gehören, *generally contain nothing novel, no innovation in the sacrificial art* (pag. 7) ist in der That auch selbst „generally“, kaum richtig (: auf die Stellung des Ait. Br. speciell zu dem dazu gehörigen çrautasûtra des Âçval. kommen wir unten noch zurück); jedenfalls hätten denn doch die zahlreichen Abschwächungen oder resp. Verschärfungen, welche die Sûtra, Beides fast durchweg nur zu Gunsten der hierarchischen Stellung der Brâhmaṇa-Kaste, hie und da indess auch zu Gunsten eines mildereren, weniger barbarischen Verfahrens enthalten, wenigstens eine Erwähnung verdient. Und gegenüber der angenommenen Gleichzeitigkeit der Brâhmaṇa und Sûtra, welche Haug (pag. 9) ganz allgemein statuirt, erscheint ferner jedenfalls eine etwas striktere Betonung des auch von Haug selbst (pag. 10) zugegebenen Umstandes geboten, daß — vergl. diese Stud. 8, 76. 77 — von zwei zu einander gehörenden Brâhmaṇa und Sûtra letzteres stets das Spätere ist. Dar-

aus aber ergibt sich ja dann im weiteren Verlauf geradezu die unbedingte Priorität der Brâhmaṇa über die Kalpa überhaupt. Das indess ist allerdings richtig, so weit wir wissen, aber auch noch nie in Abrede gestellt worden, daß es, um mit Pâṇini zu reden, alte und neue Brâhmaṇa, alte und neue Kalpa giebt, so daß sehr wohl ein bestimmter Kalpa älter sein kann, als ein bestimmtes Brâhmaṇa, sogar selbst bei demselben Veda. Nie aber wird bei derselben Schule das Brâhmaṇam — es wäre denn etwa eine sekundäre Umarbeitung eines älteren Werkes — jünger sein, als der zugehörige Kalpa derselben. Und wenn es ältere Sûtra gegeben haben mag, als die sind, welche wir noch jetzt besitzen, so ist das Gleiche doch auch in ganz derselben Weise bei den Brâhmaṇa der Fall, wofür uns ja in zahlreichen Citaten die deutlichsten Beweise offenkundig zur Hand liegen.

Die Untersuchungen Haug's über die in den Liedern des Rik nachweisbaren Spuren des Rituals und Priesterwesens (auf pag. 13 ff.) bergen viele interessante Angaben, leiden aber an dem Uebelstand, daß ihnen keine vollständige Beherrschung des betreffenden Materials zu Grunde liegt. Die dabei mehrfach eingestreuten Beziehungen auf das Ritual des Avesta sind jedenfalls nur mit Vorsicht aufzunehmen. Die Verwendung etymologisch identischer Wörter zur Bezeichnung ähnlicher Bräuche setzt die wirkliche Existenz derjenigen bestimmten Form dieser Bräuche, die uns in Indien entgegentritt, keineswegs mit Sicherheit voraus, sondern erlaubt zunächst nur ganz allgemeine Schlüsse, wenn nicht ganz besondere Kennzeichen hinzutreten.

Was das hohe Alter der nigada und speciell der nivida

betrifft (p. 32 ff.), so ist jedenfalls im Allgemeinen richtig, daß sich solenne Formeln im Ritual finden, denen, eben auch schon durch ihren Wortlaut, der Stempel hoher Alterthümlichkeit deutlich aufgeprägt ist. Dafür aber, daß dieselben, resp. die Opferformeln des Yajurveda überhaupt, gegenüber dem „bulk of the Rîgveda-hymns“, ohne Weiteres als älter anzusehen seien, so daß sie „served the Rishis as a kind of sacred texts“ — dafür fehlt es, zum Mindesten gesagt, an jedem Beweise. Daß einzelne Fälle der Art vorliegen mögen, wird nicht in Abrede zu stellen sein. Aber jeder dergl. Fall bedarf eben seiner besonderen Erhärtung. Was Haug als allusions ansieht, welche sich im Rîk auf jene Formeln finden, läßt sich zum Theil jedenfalls ganz ebenso gut als Beweis für die entgegengesetzte Ansicht verwenden, nämlich dahin deuten, daß die betreffenden Formeln erst nach diesen Stellen gemodelt seien, vgl. das oben pag. 265 über die nivid Bemerkte. Es fehlt indeß hiebei nicht an höchst scharfsinnigen Bemerkungen von Haug's Seite. Nur hat er dabei zu wenig beachtet, daß die Hymnen des Rîk selbst strikt genommen schließlichs auch fast alle „sacrificial“ und „made for sacrificial proposes“ sind. Es fragt sich hier aber eben nur, ob sie das Ritual voraussetzen, welches uns in den Brâhmaṇa überliefert ist, oder ob nicht eben ein älteres. Diese ganze Untersuchung wird übrigens erst dann in wahrhaft fruchtbringender Weise angestellt werden können, wenn uns der gesammte Wortschatz des Rîk in übersichtlicher Form vorliegt, ein Desideratum, dessen Erfüllung uns ja jetzt durch Aufrecht in hoffentlich kurzer Frist bevorsteht.

Das astronomische Datum des Jyotisham, welches Haug auf p. 42 ff. in der bisher üblichen Weise zur Fixi-

rung der vedischen Periode benutzt, ist bekanntlich neuerdings in seiner Gültigkeit hiefür wesentlich erschüttert worden, denn ob auch Haug die Annahme des Importes der betreffenden Beobachtung, aus Babylon oder China (wer hat wohl dies letztere behauptet?), als „absurd“ bezeichnet, so wird doch durch die Grobheit dieses Ausdruckes der Wahrscheinlichkeit der dadurch in Abrede gestellten Annahme nicht der geringste Eintrag gethan; die Gründe dafür, in Bezug auf Babylon, bleiben vielmehr nach wie vor in voller Kraft bestehend. — Daß die ein Jahr lang dauernden sattrā, wie das gavāmayanam, eine Darstellung des jährlichen Laufes der Sonne enthalten, ist seit meinen Bemerkungen hierüber in meiner Abh. über die Naksh. 2, 282 ff. 341—7 zur Genüge bekannt ¹⁾, und daß dadurch eine gewisse Beobachtung desselben vorausgesetzt wird, ist selbstverständlich: ob „an accurate knowledge“, ist indess im Hinblick auf die Angaben, die ich am a. O. aus Lātyāy. über die verschiedenen Jahresarten, nach denen das gavāmayanam gefeiert werden kann, angeführt habe, mindestens zweifelhaft. Wie nun aber jener Umstand gar als Beweis dafür gelten soll, daß damals die im Jyotisham gemachte specielle Angabe von der Stellung der Coluren maafsgebend war, oder wie — wenn dies aus anderen Gründen wahrscheinlich erschiene — daraus hervorgehen soll, daß die Inder diese letztere Beobachtung selbst gemacht, nicht von Außen importirt haben, ist mir ein Räthsel. Es ist eigenthümlich, daß ein Mann von Haug's Scharfsinn nicht merkt, daß er sich im Cirkelschluß bewegt, wenn er sagt:

¹⁾ Der Recensent im Saturday-Review (s. oben pag. 208) nimmt davon freilich keine Notiz!

„Da diese sattrā zur Zeit der Brâhmaṇa schon eine alte Einrichtung waren, so ist nicht zu verwundern, daß die Inder jene Beobachtung der Coluren: as early as the 12th century BC. gemacht haben“, und dann fortfährt: „Diese Beobachtung beweist 1) daß die Inder im 12^{ten} Jahrhundert so tüchtige Astronomen waren, um sie machen zu können, 2) daß damals das ganze Ritual, wie es in den Brâhmaṇa geschildert ist, : was complete“. Dies erinnert an Münchhausen's Reiter, der sich an seinem eigenen Schopf aus dem Wasser zog. Denn gerade darum handelt es sich ja: 1) ob die Inder im 12^{ten} Jahrhundert so tüchtige Astronomen waren, 2) ob die Brâhmaṇa von damals — aus dem 12^{ten} Jahrhundert — stammen. Da Haug selbst sich zu der Ansicht bekennt, daß das Nakshatra-System der Inder, Chinesen, Perser und Araber „is of a common origin“, möge er uns gefälligst, um Indien als das Mutterland desselben zu erweisen, einige andere, stichhaltigere Gründe auführen. Daß die Inder der Brâhmaṇa-Zeit Opferfeiern kennen, welche 360, resp. 361 Tage dauern, die in zwei durch einen Mitteltag (vishuvant) geschiedene Hälften zerfallen¹⁾, genügt dazu schwerlich! — Für meine Ansicht dagegen, daß bei den Nakshatra sowohl, wie bei den Angaben des Jyotisham, insbesondere bei denen über

¹⁾ Haug erkennt in den beiden Hälften den nördlichen und den südlichen Gang der Sonne, was für diejenigen Formen des gavām-ayanam, welche die Feier des 360sten Tages (des mahāvratam) auf das Wintersolstiz ansetzen, auch richtig ist. In der That aber ist (Naksh. 2, 288) je nach dem wechselnden Beginn [s. ib. p. 344—45] natürlich auch der vishuvant, resp. der Schluß je „in eine andere Jahreszeit fallend“. — Wenn Haug nun übrigens diesen Mitteltag: equator nennt, so ist diese Bezeichnung, zum Mindesten gesagt, sehr unglücklich gewählt und könnte leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben, insofern man versucht ist, dabei an die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes, als Bezeichnung der Himmelslinie dieses Namens, zu denken. Der Aequator aber hat bekanntlich gerade nichts Besonderes mit den Solstizien zu thun, sondern vielmehr mit den Aequinoctien!

die Dauer des längsten Tages, Babylon als Mutterland anzusetzen sein wird¹⁾, spricht, wie ich meine, gerade ganz besonders der Umstand, daß fast alle astronomischen und kosmischen Angaben, die uns in den Brâhmaṇa entgegenreten, höchst kindlicher und naiver Art sind. Oder welcher andere Name gebührte wohl jener Erklärung über Sonnen-Aufgang und -Untergang, die wir Aitar. Brâhm. 3, 44 (Haug pag. 262, oben pag. 278) vorfinden? und auf die sich dessen Verf. offenbar noch etwas ganz Besonderes zu gute thut, da er dabei ausdrücklich gegen diejenigen polemisiert, welche von Sonnen-Aufgang und -Untergang sprächen. Das Gleiche nun gilt von den folgenden Angaben der Art, die mir aus den Brâhmaṇa zur Hand sind. Die Sonne ist von beiden Seiten, über und unter sich, von Wasser²⁾ umgeben Çâṅkh. Br. 24, 4. 5. 25, 1., unter Citi- rung der Gleiches besagenden Stelle Rik 3, 22, 3, in welcher aber das Wasser wohl nur bildlich den (als schöpferisches Urelement gedachten) himmlischen Ocean des Aethers ver- tritt, während das Brâhmaṇa das Wort âpas offenbar wört- lich nimmt. — Die Sonne geht früh aus dem Wasser her- vor, und Abends darin unter, Ait. Br. 4, 20 (s. Nir. 7, 17): wenn sie Abends in das Wasser eingeht, wird sie varuṇa Çâṅkh. Brâhm. 18, 9 (nach dem Untergang, schol.). — Sie hat 360 Strahlen³⁾, ist rings von 360 diç (Himmelsräu- men) umgeben, resp. von allen Seiten von 360 schiffbaren

¹⁾ Für die mazzaloth im Buche der Könige nimmt auch Haug baby- lonischen Ursprung an. Er erklärt dieselben resp. „undoubtedly“, „beyond any doubt“ für die Mondhäuser (beiläufig in einem Tone, als ob vor ihm noch Niemand daran gedacht hätte).

²⁾ Ebenso „diese Welten“ überhaupt: sie sind im Wasser, und Wasser jenseit derselben Çatap. 10, 5, 4, 3. Von der Erde heißt es auch noch ganz speciell, daß sie auf Wasser ruhe, 7, 4, 1, 8.

³⁾ „Die Frommen sind die Strahlen der Sonne“, Çat. 1, 9, 3, 10.

Strömen umgeben und befluthet, Çatap. 10, 5, 4, 4. 14, worin entweder eine Beziehung auf die 360 Tage des Jahres „oder etwa eine mißverstandene Aneignung einer (chaldäischen?) Himmelseintheilung in 360 Grade“ zu erkennen ist ¹⁾, s. Naksh. 2, 297—8. Jyotisha p. 76. 77. — Die Sonne wird viereckig genannt ²⁾, catuḥsrakṭiḥ Çatap. 14, 3, 1, 17, in der Regel indess als Kreisscheibe, maṇḍalam bezeichnet, z. B. Çat. 7, 4, 1, 17 (es ist ein puruṣa darin). — Sie umkreist diese Welten (imān lokān) ohne zu ruhen, nach rechts gewendet (dakṣiṇāvṛit), immer wieder auf's Neue, Çat. 8, 7, 2, 5. 13. 7, 5, 1, 37 (prasalavi), vgl. sūryasyāvṛitam anvāvarte Vs. 2, 26. Çat. 1, 9, 3, 17. Kāty. 3, 8, 19. 23 (pradakṣiṇam); und sie wird nicht müde zu wandern Ait. Br. 7, 15. — Sie wird durch je drei svarga loka unter und über sich in der Mitte gehalten, so daß ihr Gang durch diese Welten nicht gestört wird, Ait. Br. 4, 18. Die Furcht vor ihrem Herabfall tritt in vielen Legenden der Brâhmaṇa zu Tage: sie ist resp. mittelst der Metra am Himmel befestigt, s. diese Stud. 8, 11. 42. 55. — Sie ist Mittags ³⁾ der Erde am

¹⁾ Die von Sâyaṇa im schol. dazu citirte Stelle des Taittiriya: çatam sahasrâṇi prayutāni nāvyanām ayaṃ yaḥ çveto raçmiḥ „der weiße Strahl hier (yaḥ ādityaḥ çvetavarṇo raçmiyuktaḥ) beträgt hundert, tausende, hunderttausende von schiffbaren (Strömen)“ findet sich im Taittir. Ār. 3, 11, 10. Dasselbst werden indess die Worte: „ayaṃ yaḥ çveto raçmiḥ“ von Sâyaṇa selbst als Beginn eines neuen Satzes aufgefaßt, und die Worte ç. s. pr. nāvya. zum Vorhergehenden gezogen: „es giebt steigende gelbe eingestaltige (rohiṇiḥ [schol. rohiṇavarṇāḥ!]) piṅgalā ekarûpāḥ), fließende gelbe eingestaltige (kṣharantīḥ piṅgalā ekarûpāḥ) hundert, tausende, hunderttausende von schiffbaren (Strömen)“. Nach Sâyaṇa soll sich dies dann auf die Ströme des Regens beziehen. Der Zusammenhang erheischt indessen doch auch so einen Bezug auf die Sonne.

²⁾ Die vier Himmelsgegenden sind die vier Ecken. Das Gleiche gilt von der Erde, Çatap. 6, 1, 2, 29. — An andern Stellen wird indess „diese Welt“ ayaṃ lokāḥ als rund bezeichnet (parimaṇḍalaḥ) 7, 1, 1, 37, resp. ebenso auch „diese beiden Welten“ 6, 7, 1, 26 (Himmel und Erde).

³⁾ Die Nacht ist der Schatten der Erde, schol. zu Çat. 14, 9, 1, 14 (pag. 1167, 14).

nächsten Çatap. 2, 2, 3, 9. — Ihre Entfernung von hier beträgt hundert yojana (!), çatayojane ha vâ esha itas tapati Çāṅkh. Brāhm. 8, 3. Dies ist fürwahr eine geringe Entfernung! und ist danach die Sonne jedenfalls unendlich viel näher gedacht, als der Himmel. Denn von den beiden Flügeln, paxa, des zum Himmel (svarga) fliegenden gelben haṅsa (vgl. Taitt. Br. 3, 10, 9, 11) heißt es Ath. S. 10, 8, 18 (= 13, 2, 38, 3, 14), daß sie 1000 Tageweiten von einander entfernt seien: sahasrāhnyām vīyatāv asya pakṣau hārer haṅsāsyā pātataḥ svargām, womit offenbar dasselbe gemeint ist, wie Ait. Brāhm. 2, 17, wo es heißt, daß die Himmelswelt (svargo lokāḥ) 1000 āçvīna (Tagereisen für ein Pferd) von der Erde entfernt sei, — eine Angabe, gegen welche die naive Darstellung des Pañcav. Br. 21, 1, 9, daß der Himmel nur so hoch sei, wie 1000 auf einander stehende Kühe (!)¹⁾, freilich sehr zurücktritt: tad yāvad itaḥ sahasrasya gaur gavi pratishṭhitā tāvad asmāl lokād asau lokāḥ²⁾; ebenso ibid. 16, 8, 6: yāvad vai sahasraṁ gāva uttarādharā ity āhus tāvad asmāl lokāt svargo loka iti. — Zwischen hier und der Himmelswelt sind zwölf Zwischenstationen (als ihre Stellvertreter beim soma-Opfer gelten die 12 upasad-Tage): dvādaça ha vâ antarusyāḥ (° shyāt var. l., ob ° shyânt?) svargo lokāḥ³⁾ Çāṅkh. Brāhm. 8, 9 (Vināyaka: antarvāsāḥ, ekopakrameṇa gantum açakyāḥ svargāḥ), etair ha vâ antarākāçair devāḥ svargaṁ lokam

¹⁾ wörtlich: „wie weit von hier von dem (als Opferlohn zu gebenden) (Kuh-)Tausend Kuh für Kuh, auf einander befindlich (reichen), soweit ist jene Welt von dieser Welt“.

²⁾ Dazu dann noch die nähere Erklärung: „wieviel 1000 yojana (ausmachen), wieviel 1000 āçvīna, wieviel 1000 ahnya, das (soviel) erreicht er durch jede Kuh (des Tausends, die er als Opferlohn giebt)“.

³⁾ s. oben pag. 253. Haug pag. 126 n.

jagmuḥ 13, 3 (ete savanīyayâgâ anta(h)sthâ, ata ime 'ntar-âkâçâḥ svargagamanâḥ sukshmamârgâḥ). Sollte hierin etwa eine mißverständene Aneignung einer dodekatemorischen Himmelseintheilung liegen? Das wäre allerdings ein arges Mißverständniß, die Verwandlung einer wagerechten kreisförmigen Vertheilung in eine senkrechte gerade Linie! — Diese Welt ist 32 Tagereisen des Götterwagens (Sonnenwagens, schol. devarathâbnyâni) weit: ringsum wird sie von der Luft (? prithivî) in zweimal so großer Ausdehnung umgeben, wie diese in gleicher Weise von dem samudra¹⁾ (Himmelsocceän, schol. ghanoda). Dazwischen ist ein Raum, so fein wie die Schneide eines Rasirnessers oder der Flügel einer Mücke. Durch diesen Raum schlüpfen die ausgehauchten (in Luft verwandelten) Seelen derer, die das Pferdeopfer gebracht haben, — die nämlich indra als Vogel (resp. das bei dem Pferdeopfer in Vogelgestalt geschichtete Feuer) dem Wind (vâyu) übergeben (um sie zum Himmel zu tragen, vgl. Çat. 6, 1, 2, 35) und die dieser in sich aufgenommen hat (Çat. 14, 8, 12, 1: er ist ja das Band für die Sonne und diese Welten hier 8, 7, 3, 10), — hindurch, um zu dem himmlischen Aufenthalt ihrer Vorgänger zu gelangen²⁾ Çatap. 14, 6, 3, 2. — Gehen wir von diesen in das mythische Gebiet hinüberstreichenden Anschauungen auf das eigentlich astronomische zurück, so tritt uns in ver-

¹⁾ Die Erde ist samudraparyantâ, Ait. Brâhm. 8, 15. — Im Rik 10, 136, 5 stehen sich zwei Meere gegenüber, das westliche und das östliche: yaç ca pârva utâparaḥ. Ebenso im Çat. 1, 6, 3, 11 (avaram samudram ... pûrvam.)

²⁾ Die Welt für die Gutthat ist im dritten Himmel, s. z. B. Vs. 15, 50. Kâth. 12, 11. Ath. 19, 27, 3. Çatap. 8, 6, 3, 19: — die Thür zum svarga im Nordosten Çat. 6, 6, 2, 4 (: der Nordosten ist die siegreiche Gegend, aparâjitâ diç: die Götter siegten in ihr über die Asura Ait. Br. 3, 44. Dies ist wohl eine Symbolisirung der nach Nordosten siegreich vordringenden Einwanderung der Arier?).

schiedenen Angaben des Rituals das Faktum entgegen, daß man nicht einmal mit dem Mondlauf genau Bescheid wußte, denselben resp. nicht im Voraus zu berechnen im Stande war, so daß bei der Feier des Neumondsfestes, insbesondere durch zu späten Beginn derselben, mehrfache Mißgriffe stattfanden, für welche denn das Ritual die nöthigen Sühnen vorschreibt. So ist nach Çāṅkh. Br. 4, 2, 3 die abhyuditā (ishṭi) für den bestimmt, yasyopavasathe purastâc candro dṛiçyate, oder wie es im çrautasûtra 3, 2, 1 heißt: anâgate parvaṇy âmâvâsyê pravṛitte 'bhyuditesṭhîḥ (an agni dâtar, indra pradâtar und vishṇu çipivishṭa): — und die abhyuddṛishṭâ für den, yasyopavasathe paçcâc candro dṛiçyate, resp. atîte parvaṇy âmâvâsyê pravṛitte 'bhyuddṛishṭesṭhîḥ (an agni pathikṛit, indra vṛitrahān und vaiçvânara), s. Çat. 11, 1, 4, 1–5, 5. Kâty. 25, 4, 37. 46. Goldstücker Dict. unter abhyudayeshṭi, Jyotisha pag. 59. 60. Die richtige Erklärung des Neumondes liegt zwar schon in dem Namen amâvâsyâ, das Beisammenwohnen, von Mond und Sonne nämlich¹⁾, vor (das Çat. Brâhm. 1, 6, 4, 5 freilich giebt eine andere höchst abgeschmackte Erklärung). Auch findet sich im Çatap. 10, 6, 2, 11 die freilich ziemlich mystisch gehaltene Angabe, daß (der Wind durch das Feuer), die Sonne durch den Wind, der Mond durch die Sonne, die Sterne durch den Mond, der Blitz durch die Sterne: dîpyate (entzündet, erleuchtet werde, strahle). Dazu genügt indessen geringe Beobachtung und wenig Nachdenken. Zu einer eigenen und genauen Beobachtung des Sternenhimmels dagegen können die Inder denn doch wohl kaum zu einer Zeit im Stande gewesen sein, wäh-

¹⁾ s. auch Gobh. 1, 5, 8. Jyotisha pag. 50. 51.

rend deren bei ihnen nicht eine Spur von Kenntniß der Planeten sich vorfindet, die ja eben der vedischen Literatur vollständig unbekannt sind ¹⁾. Und wenn sich

¹⁾ S. Jyotisha p. 10. Die Rik-stelle I, 105, 10 *ami ye pañcokshaṇo madhye tasthur maho divaḥ* auf die Planeten zn beziehen, wie Benfey Or. und Occ. 3, 138 vermuthet, verbieten schon die von Sâyaṇa mitgetheilten Erklärungen aus dem Çâtyaṇakam und dem Taittiriya. — Die erste Erwähnung der Planeten in einem der Veda angeschlossenen Werke liegt — wenn wir von den *sapta sūryāḥ* des Taitt. Āraṇyaka absehen müssen, welche vom schol. eben ganz anders erklärt werden (vergl. dazu auch: *sapta diṣo nânāsūryāḥ* Rik 9, 114, 8, und *ami ye sapta raçmayāḥ* Rik I, 105, 9) — in der Maitrâyaṇi-Up. vor, s. Acad. Vorles. pag. 94. diese Stud. 2, 396: *candraṇikshagra hasampvatsarâdayāḥ* 6, 16 (Cowell pag. 124, *riksha* sind die *nakshatra*). Diese aus sehr sekundären Bestandtheilen zusammengesetzte Upan. zeichnet sich ja überhaupt durch mehrere dgl. astronomische Angaben aus, unter denen vor Allem noch diejenigen hervorzuheben, die sie über die Sterngränzen der beiden Sonnengänge mittheilt. Es heiſst nämlich daselbst 6, 4 (bei Cowell p. 119. 120): *etasyā 'gneyam ardham, ardham vâruṇam; maghâdyaṃ çravishthârdham âgneyam krameṇo, 'krameṇa sâr-pâdyam çravishthârdhantam saumyam, tatraikaikam âtmano navâṇçakam:* „dieses (aus 12 Monaten bestehenden Jahres) eine Hälfte (das *uttarâyaṇam*! schol.) gehört dem *agni*, die andere (das *dakshinâyaṇam*! schol.) dem *varuṇa*. Die dem *agni* gehörige Hälfte beginnt mit *maghâ* (8), reicht bis zur Hälfte von *çravishthâ* (21) und schreitet (niederwärts: ist resp. das *dakshinâyaṇam*, nicht das *uttarâyaṇam*, wie der schol. vorher angiebt), die dem *soma* (sic! eben hiefs es: dem *varuṇa*) gehörige Hälfte beginnt mit dem *sârpam* (7 *açleshâ*), endet mit der Hälfte von *çravishthâ* (21) und schreitet aufwärts (ist somit das *uttarâyaṇam*; der schol. findet selbst, daſs es eigentlich heiſsen sollte: *çravishthârdhâdyaṃ sârpântam* „von halb 21 bis 7“: der Textlaut bezwecke die Verschiedenheit der beiden Zeiten recht grell zum Bewusstsein zu bringen. Anquetil I, 334—5 hat statt der *naksh.* die Zodiakalbilder, aber nicht die den genannten *naksh.* entsprechenden). Dabei besteht je ein Theil des Ganzen (d. i. jeder Monat des Jahres) aus 9 *aṇça* (Vierteln, d. i. aus 2½ *nakshatra*, deren somit in summa 27)“. Das in diesen Worten vorliegende astronomische Datum: *uttarâyaṇam* = *naksh.* 21 (halb) bis *naksh.* 7, und *dakshinâyaṇam* = *naksh.* 8 bis *naksh.* 21 (halb) ist dem Datum des Jyotisham: *uttarâyaṇam* = *naksh.* 21 bis *naksh.* 7 (halb), *dakshinâyaṇam* = *naksh.* 7 (halb) bis *naksh.* 20 gegenüber um ein halbes *nakshatra* (6½ Grad) verschoben, setzt resp. (vgl. *Naksh.* 2, 356 not. 2) das Frühlings-Aequinoktium auf den Anfang des zweiten Viertels von *kṛitikâ* (1), das Herbst-Aequinoktium auf den Anfang des letzten Viertels von *viçâkhâ* (14) an, und repräsentirt somit eine noch um 474 Jahr (71 Jahr pro Grad) ältere Lage der Coluren, ist indessen wohl keineswegs als Beweis für einheimische Beobachtung der Inder aus der betreffenden Zeit anzusehen! sondern nur eine aus der überlieferten *kṛitikâ*-Reihe gemachte Abstraktion; anſtändig freilich, daſs sie nicht völlig mit dieser zusammentrifft. (Wenn der Anfang von *kṛitikâ* Frühlings-Aequinoktialzeichen ist, trifft die Winterwende nicht in die Mitte, sondern auf den Anfang des zweiten Viertels, *aṇça*, von *çravishthâ* 21.)

dafür bei ihnen höchst minutiöse Zeittheilungen vorfinden (s. Zeitsch. der D. M. G. 15, 133), die bis zu 3 Terzen, $\frac{1}{50623}$ muhūrta (48'), hinabreichen¹⁾, so können diese ihrerseits doch wahrlich eben auch nicht als für nüchterne Beobachtungsgabe beweiskräftig gelten, bekunden vielmehr im Gegentheil nur das Uebergreifen ihrer phantastischen Schematisierungssucht auch in dies Gebiet. Als Lehrer der Babylonier in der Kunde von den nakshatra sie anzusehen, wie Haug bei der Annahme des: common origin der verschiedenen naksh.-Systeme thun müßte²⁾, haben sie somit denn doch in der That wenig Ansprüche, selbst wenn nicht in Bezug auf die naksh. selbst noch Data genug sich in den Brâhmaṇa vorfinden, die für die Unsicherheit und Ungeschicklichkeit der Inder in deren Benutzung hinlänglich Zeugniß ablegen (s. Naksh. 2, 295—7), Mängel, die sich theils am Besten unter Annahme ihrer damals etwa noch frischen Aneignung aus der Fremde erklären, theils als peccata ab origine es auch leicht erklärlich machen würden, daß die Kunde von den naksh. in Indien so verschiedene Verschlechterungs-Phasen durchgemacht hat, ehe sie auf dem Standpunkt ankam, der uns durch die neueren Nachrichten darüber (wie sie nach Colebrooke bei Biot zu Grunde liegen) repräsentirt wird. — Zur Beurtheilung der Zeit, welcher die nakshatra-Verehrung speciell angehört, ist der von mir bereits Naksh. 2, 230 ausführlich erörterte Umstand von hoher Bedeutung, daß von ihnen entlehnte Namen unter den Zeitgenossen Buddha's zahlreich ver-

¹⁾ Die daselbst nach Mâdhava aus dem Taitt. V. citirten Stellen finden sich im T. Br. 3, 10, 1, 1—4, 9, 7—9.

²⁾ Da er die Existenz eines dergl. bei den Babyloniern annimmt, das hebr. mazzaloth resp. als einen Import aus Babylon ansieht (p. 44 not.).

treten sind, womit denn eine volksthümliche Blüthe des nakshatra-Dienstes für Buddha's Zeit (resp. bis zu Pāṇini's Zeit hin, wo dasselbe stattfindet) eo ipso erhellt.

Haug's Rückdatirung der vedischen Periode nun, welche — auf Grund seiner Annahme der einheimischen Berechnung der Angaben des Jyotisham: early in the 12th century und der damaligen Existenz des gesammten Rituals, wie es in den Brâhmaṇa vorliegt, — bis auf 2400 B. C. zurückgeht, erweist sich nach dem Bisherigen als ein ganz willkürliches Luftgebilde. Der einzige wirklich annähernd feste Punkt, von welchem aus, als ältestem ¹⁾, eine dergl. Rückdatirung mit irgend welchem Erfolge versucht werden kann (natürlich ohne dabei Jahrhunderte angeben zu können), bleibt vielmehr einstweilen immer noch das Auftreten Buddha's, dessen Zeit ihrerseits freilich auch noch um zwei Jahrhunderte schwankt (je nachdem man seinen nach 48jährigem Wirken erfolgten Tod auf 544 a. Chr., oder 400 Jahre vor Kanishka, also c. 360 a. Chr., ansetzt). Abgesehen nämlich von den inneren Voraussetzungen seiner Lehre und Thätigkeit wird uns durch die in den buddhistischen Schriften überlieferten Namen der Zeitgenossen Buddha's ein gewisser synchronistischer Anhalt, insofern dieselben (s. meine Acad. Vorl. pag. 249. 263), soweit sie sich bei den Brâhmaṇen wiederfinden, „sämmtlich der Literatur der vedischen Sûtra, nicht der der Brâhmaṇa angehören“, wie denn auch der Name sûtra selbst (ibid. pag. 254), den die buddhistischen heiligen Schriften führen, auf eine dergl. Gleichzeitigkeit hindeuten scheint. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß

¹⁾ Abgesehen nämlich von den Nachrichten der Griechen und den Inschriften des Piyadasi.

alle Sûtra, insbesondere nicht etwa daß alle die noch vorhandenen Sûtra, wirklich so hoch hinaufzusetzen seien; es ist nur ein terminus a quo damit gegeben, über welchen Buddha nicht hinaufgesetzt werden kann. Faktisch sind denn ja mehrere Sûtra (die des Kâtyâyana, Lâtyâyana) durch ihre feindselige Erwähnung des mâgadhadeçîya brahmabandhu sich direkt als nachbuddhistisch bekundend (die entsprechende Stelle der Pañcaviṅça Brâhmaṇa hat nichts von einem dgl. Hinweise) s. Acad. Vorl. p. 76. 251 (125. 134). Wenn wir hienach Buddha's „Auftreten als gleichzeitig mit den allerspätsten Ausläufen der vedischen Brâhmaṇa, resp. genauer bestimmt erst mit der Zeit der Âranyaka und älteren Sûtra ansetzen müssen“ (s. dies. Stud. 3, 158. 159), so ergibt sich daraus für die letzteren selbst daß für Buddha chronologisch feststehende Datum des Anfangs des sechsten, oder resp. des vierten, Jahrhunderts a. Chr. als eigener terminus, über welchen ihre Abfassung nicht hinabgerückt werden kann, und von welchem aus man dann die älteren Literaturgruppen rückwärts hinauf datiren mag.

Wenn Haug übrigens (p. 43 not.) es als einen Umstand „overlooked as yet by all the writers on the subject“ bezeichnet, daß die zur Bezeichnung der nakshatra von den Indern, Arabern und Chinesen verwendeten Wörter sämtlich dasselbe bedeuten: viz. a place where to pass the night, a station, so ist hiegegen zunächst in Bezug auf China und Arabien zu bemerken, daß bereits der seit Ideler übliche Ausdruck: Mondstationen gerade speciell auf diesem, also nicht erst von Haug neu entdeckten Umstande basirt, s. Ideler Zeitr. der Chinesen, 1837, pag. 297): „die gemeinschaftliche Benennung seiner

(des 28theiligen Mond-Zodiacus) Abtheilungen ist sieou. Der chinesische Charakter kann auch so gesprochen werden und bedeutet dann eine Herberge für die Nacht, als Verbum ausruhen. Von der letzteren Aussprache ausgehend, werde ich mich der Benennung Mondstationen bedienen, da die in europäischen Büchern übliche: Mondconstellationen für eine Reihe isolirter Sterne nicht passend ist. Das arabische *menâzil el-kamar*, Mondherbergen, ist ganz analog gebildet¹⁾. Das hebr. *mazzaloth*, resp. habe ich selbst (*Naksh. I, 318*) mit dem im *Qorân* die Mondstationen bezeichnenden, „derselben Wurzel entsprungenen, durchaus entsprechenden Worte *manzil*“ zusammengestellt²⁾. — Was aber sodann das indische Wort *nakshatra* betrifft, so ist dessen etymologische Bedeutung als „a place where to pass the night, a station“, trotz Haug's Machtspruch, eben noch keineswegs irgend gesichert. Stehen ja doch sogar seine eigenen zwei Etymologien in direktem Widerspruch mit einander, indem er nämlich zuerst sagt: „according to all analogy we can derive the word only from *naksh*“, im Verlauf dann aber die Herleitung aus *nak* und *sattra* als: „I think, even preferable to the former“ (derivation) bezeichnet. Nun, wenn *nakshatra* „only“ von *naksh* kommen kann, ist es ein Unding, die Herleitung aus *nak-sattra* als „even preferable“ zu bezeichnen! Dem gegenüber steht der Vorwurf, daß das Wort im *Petersb. Wörtl.* „with the same superficiality as the majority of the more difficult Vedic

¹⁾ vgl. Biot's Polemik hiegegen im *Journal des Savants*, 1859, p. 480 (Separ. p. 74 der Ausgabe in Quart, p. 113 der Oktavausgabe). Whitney *Sūryasiddhānta* pag. 208.

²⁾ s. jetzt auch *J. Am. Or. Soc.* 8, 12 not.

words in that much-lauded work behandelt“ sei, höchst eigenthümlich da. Indem ich die Animosität, welche in diesen Worten Haug's liegt, sich selbst richten lasse, bemerke ich nur, daß das Material für die Sinnbestimmung dieses Wortes zufällig wesentlich aus meiner Feder geflossen ist, ich gewissermaassen somit ein Recht habe, mich ihrer anzunehmen. Ich verweise daher auf meine Abhandlung über die Naksh. 2, 267—274. 278, wo man dieselbe so ausführlich erörtert finden wird, daß von „superficiality“ dabei füglich nicht wohl die Rede sein kann. Von dem Grundsatz ausgehend, daß die allgemeinen Bedeutungen der Wörter die älteren, die speciellen die sekundären sind, letztere resp. mit Sicherheit nur da angenommen werden können, wo bestimmte Beziehungen hinzutreten, welche die allgemeine Bedeutung ausschließen, gebe ich dem Worte zunächst nicht die specielle Bedeutung Mondstation — resp. um mit Haug zu reden, Nachtquartier, welche letztere ja übrigens auch nach Haug selbst gar nicht nachzuweisen ist; er meint freilich: in this sense it is out of use, es fragt sich ja aber eben, ob sie überhaupt je: in use gewesen sei —, sondern auf Grund dessen, daß die Stellen des Rîk, wo das Wort vorkommt, ganz allgemeiner Art sind, keine specielle Beziehung auf die Mondstationen irgendwie erheischen (s. am a. O. pag. 268—9), ja dieselbe sogar theilweise direkt ausschließen, zunächst die Bedeutung: Stern im Allgemeinen¹⁾, und nehme die

¹⁾ Indem ich mich dabei an Aufrecht's Erklärung aus nakta-tra anschliesse, während das Petersb. Wörth. gegen dieselbe, resp. gegen die Beziehung auf die Nacht, den Umstand geltend macht, daß das Wort in den ältesten Texten vorzugsweise von der Sonne gebraucht werde, was auf die „Wächter der Nacht“ nicht wohl passe. Nach meiner Ansicht wäre die Bedeutung: Stern erst sekundär auch auf die Sonne angewendet, so

prägnante Bedeutung: Mondstation eben mit Sicherheit erst da an, wo der Zusammenhang dies nöthig macht. — Haug stützt seine umgekehrte Auffassung durch den Machtanspruch, daß die Mondstationen „were perfectly known to the Rishis“: er giebt dafür aber keine Beweisstellen aus dem Rik an, sondern verweist nur auf „many passages in the Taitt. Brâhm. and the Atharvaveda“, indem er zugleich — um den Einwurf, daß dies ja doch für „the Rishis“ nichts beweisen könne, abzuschneiden — hinzufügt: „that these books are throughout much later, than the songs of the Rîgveda is just what I have strong reasons to doubt“. Da sie nun aber denn doch auch hier nach later, wenn auch nicht much later, als diese: songs sind, so können sie doch wahrlich für deren Verfasser nichts bekunden! Ja, nach Haug's eigenen Angaben auf einer der nächstfolgenden Seiten (pag. 47): „we do not hesitate to assign the composition of the bulk of the Brâhmaṇas to the years 1400—1200 BC.: . . . thus we obtain for the bulk of the Saṃhitâ the space from 1400 till 2000“ sind sie sogar in der That wirklich auch: much later, er müßte denn das Taitt. Brâhm. von dem „bulk of the Brâhmaṇas“ ausnehmen und als besonders alt hinstellen wollen? — Die Art und Weise übrigens, wie Haug von der *√*naksh aus zu der Bedeutung: „either the means by which one arrives or the place where one arrives, a station“, gelangt, ist höchst eigenthümlich. Er vergleicht dazu die Wörter: *patatra* a wing literally a means for flying, *vadhatra* weapon, lit. a means for striking, *yajatram* the keeping of a sacrificial fire, lit. the means or

daß an die etymologische Bedeutung des Wortes dabei gar nicht mehr gedacht ward.

place for sacrificing, amatra a drinking vessel, lit. a place to which a thing goes which holds it, und stellt resp. hiebei: the means . . . or the place . . . als völlig gleichberechtigt neben einander. Von allen jenen von ihm aus Uṇādi 3, 105 entlehnten Wörtern ist indeß keines, in welchem diese beiden Bedeutungen vereinigt wären. patatra bedeutet eben nur den Fittig, vadhatra nur die Waffe, und wenn amatra „enthaltend“ in die Bedeutung: Gefäß, Becher übergeht, so ist auch dabei wohl nicht an den :place to which a thing goes, sondern nur etwa an ein Mittel etwas zu halten zu denken; yajatra endlich ist mir im Veda als Neutrum, resp. in der von Haug angegebenen Bedeutung: place for sacrificing völlig unbekannt: ich kenne es darin nur als masc., resp. als Adjectiv. Gerade dies Wort vermöchte uns übrigens in der That als Analogon für die Bildung von nakshatra, wenn man dasselbe aus $\sqrt{\text{naksh}}$ herleiten will, zu dienen, und zwar auch sogar zu der von Haug gesuchten Bedeutung dafür: a station zu führen. Ist nämlich yajatra mit Benfey im Sâma-Glossar als Instrumentum, resp. Veranlassung des Opfers, = zu verehrend, aufzufassen, so könnte nach Analogie dessen denn auch nakshatra etwa als: zu erreichend aufgefaßt werden, ein Sinn, der dann zu der Bedeutung: Herberge sich wohl allmählig hätte entwickeln können. Gegenüber indessen dem faktischen Gebrauche des Wortes im Rik, halte ich diese Möglichkeit für völlig illusorisch, und verweise hierbei beiläufig auch noch auf den Umstand, daß in den beiden älteren Texten, Taitt. Brâhm. und Yâska, die das Wort wirklich auf $\sqrt{\text{naksh}}$ zurückführen, nicht die leiseste Andeutung einer dgl. Bedeutung desselben sich findet, s. Naksh. 2, 268.

Von pag. 53 ab beschäftigt sich Haug speciell mit dem Aitareya Brâhmaṇa. Hier wäre zunächst eine specielle Gruppierung der mannichfachen Data kulturhistorischen, geographischen und wirklich geschichtlichen Inhalts, die sich darin in reicher Zahl verstreut finden, sehr am Platze gewesen, weil nur so sich mit der Zeit durch Vergleichung mit den analogen Daten anderer Texte gewisse Synchronismen herausstellen werden.

Wenn ferner Haug, wo er (p. 68. 69) von der Uniformität des ganzen Werkes handelt, resp. diejenigen einzelnen Punkte bespricht, welche zu derselben nicht im Einklange stehen ¹⁾, zu dem Resultate gelangt: „the bulk of the work appears to have proceeded from one author: some additions were made afterwards“, so meine ich, daß er hier wohl noch etwas schärfer hätte scheiden können. Zunächst vermisste ich einen Hinweis darauf, daß der Inhalt der adhyâya 25 (5, 26—34 vom agnihotram und vom brahmatvam) und 32 (7, 2—12 von verschiedenen prâyaścitta für den agnihotrin und den âhitâgni) mit dem der vorübergehenden adhyâya, die sich speciell nur auf das soma-Opfer beziehen, in keinem direkten Zusammenhange steht. Der Inhalt von adhyâya 31 sodann (7, 1, der einzige Fall, wo ein adhyâya bloß aus einer kaṇḍ. besteht), die Vertheilung nämlich der einzelnen Körpertheile des Opferthieres an die

¹⁾ Die „several repetitions in the 8th book“ sind hierbei mit Unrecht aufgeführt: kaṇḍ. 18. 19 sind keineswegs mit 18. 14 geradezu identisch, sondern enthalten, ebenso wie 17 im Verhältniß zu 12, eine nothwendige Anwendung der Vergangenheit auf die Gegenwart, die freilich kürzer hätte ausfallen können, die aber entfernt nicht auf gleiche Stufe mit den andern wirklichen Wiederholungen (z. B. 5, 27 in 7, 3) und unnöthigen Zuthaten zu stellen ist.

Priester, steht zwar zu adhy. 6. 7 in Beziehung, ist aber offenbar nur als ein sekundärer Nachtrag dazu zu erkennen. Die adhyâya 26—28 (6, 1—16) und 29. 30 (6, 17—36) ferner handeln von den Obliegenheiten der drei hotrakàs (minor Hotar priests) bei den sattrâ und den ahîna, und bemerkt Haug selbst von diesem 6^{ten} Buche (pag. 65): „the whole book has the appearance of a supplement to the fourth and fifth“. Endlich die letzten 8 adhyâya 33—40 (7, 13—8, 28) beschäftigen sich nur mit dem gegenseitigen Verhältniß der beiden oberen Kasten, resp. der Unterordnung des Kriegerstandes unter den Priesterstand, haben somit einen dem gewöhnlichen Inhalt der Brâhmaṇa fernliegenden, mehr sekularen Charakter und verfolgen einen wesentlich praktischen Zweck. — Es kann hienach, wie ich meine, keinem Zweifel unterliegen, daß das Werk ursprünglich mit dem 24^{sten} adhyâya abschloß, und die eben genannten 16 adhyâya als erst sekundär hinzugetreten zu erachten sind, d. h. wenn auch erst sekundär, so doch allerdings immer noch vor Pāṇini's Zeit, im Fall nämlich dessen Regel 5, 1, 62 wirklich — meiner Vermuthung nach, mit der auch Haug (pag. 54) übereinstimmt — auf das Aitar. Brâhm. sich bezieht.

Diese Regel gäbe uns dann ferner auch einen, allerdings schon in der Natur der Sache liegenden, Umstand an die Hand, das Faktum nämlich, daß die Eintheilung des Werkes in (40) adhyâya älter ist, als die in acht Bücher, pañcikàs zu je 5 adhyâya. Gehen wir auf diese von Haug bei dieser Gelegenheit hier nicht scharf genug betonte ursprüngliche Eintheilung zurück, wie dieselbe z. B. dem von ihm vol. II. pag. 3—5 gegebenen Inhaltsverzeichnis direkt zu Grunde liegt, so gewährt die ganze Stoff-

vertheilung des Werkes ein weit anschaulicheres, klareres Bild, als dies hier der Fall ist. Wir sehen, daß adhyâya für adhyâya (mit einzelnen Ausnahmen allerdings) ein abgeschlossenes Stück enthält, während bei der Eintheilung in pañcikâs die Eintheilung des Stoffes weit weniger klar hervortritt. Und zwar ergiebt sich uns auf den ersten Blick, daß mit den ersten 24 adhyâya das soma-Opfer in seinen allgemeinen Grundzügen bereits ganz erledigt ist. Nach specieller Darstellung nämlich der zur Feier eines soma-Opfers nöthigen Vorbereitungsstufen (adhy. 1–7 halb) wird der einfache agnishtoma-Tag in seinen drei savana ausführlich geschildert (bis adhy. 13). Daran haben sich allgemeine Bemerkungen darüber ¹⁾, wie über die charakteristischen Züge, welche bei den anderen drei Grundformen (samsthâ) eines soma-Opfers, den drei Modificationen des agnishtoma ²⁾ (ukthya, shoḍaṇin, atirâtra) zur Geltung kommen, angeknüpft (bis adhy. 17 halb). Und hieran ist dann (bis adhy. 24) die Darstellung der Differenzen und Zusätze bei feierlicheren Opfern, welche aus mehr als einem Somapressungstage bestehen ³⁾, angereiht. Dieselben heißen ahîna, wenn bis zu 12 dgl. Tagen, sattrâ, wenn mehr als 12 Tage dauernd. Jeder dieser sutyâ-Tage kann nach einer der genannten vier Grundformen gefeiert werden. Dabei werden aber einige Tage besonders hervorgehoben: zunächst (Rest von adhy. 17) das caturvinṣam abas, der

¹⁾ vgl. hierüber das oben pag. 275 Bemerkte.

²⁾ Der agnishtoma gilt als der ekâha, die eintägige Somapressung, κατ' ἐξοχήν: daher z. B. aikâhikam von Vinâyaka zu Çâṅkh. Br. 24, 2 durch ekâhasya prakṛiter agnishtomasva erklärt wird, oder ekâhât durch prakṛitâd agnishtomât schol. zu Çâṅkh. 11, 7, 9.

³⁾ Die zur Feier eines soma-Opfers vorbereitenden, in der Regel vier (s. Haug pag. 59) Tage kommen hierbei nicht in Rechnung; nur die sutyâ-Tage gelten.

Eingangstag, und das mahâvratam, der Schlußtag eines sattrâ. Sodann (in adhy. 18) Gruppierungen zu je sechs Tagen (der abhiplava und der prishṭhya shalaha), die in dieser festen Zusammengehörigkeit als konstante Theile größserer Opfer dienen; so wie der vishuvant, Mitteltag eines sattrâ. Endlich aber wird in adhy. 19—24 speciell die sogenannte Zwölftagsfeier, dvâdaçâha, welche einen solennen Kern von zehn Tagen, Namens daçarâtra (bestehend aus einem prishṭhya shalaha, drei chandoma-Tagen und einem avivâkyam genannten zehnten Tage), einschliesst, ausführlich erörtert. Hiermit ist dann Alles das, was der hotar beim soma-Opfer zu thun hat, vollständig abgethan, und somit der Zweck des Werkes, welches als Rîg-brâhmâna die Obliegenheiten der übrigen Priester ganz bei Seite zu lassen berechtigt ist, völlig erreicht.

Für die Hinzufügung nun der folgenden 16 Bücher lassen sich etwa folgende Gründe angeben. Zunächst ist es nur als eine gewissermaassen nothwendige Ergänzung zu betrachten, wenn in adhy. 26—30 die Bestimmungen hinzutreten, welche für die Genossen und Gehülften des hotar, insbesondere bei den mehrtägigen soma-Feiern, zur Anwendung kommen. Es tritt hierbei übrigens ein höchst eigenthümlicher Umstand ein, den Haug ganz mit Stillschweigen übergeht, sogar auch auf p. 58, wo er von der Eintheilung der: hotṛi-priests in drei Gruppen: 1) hotar, 2) hotrâs, 3) hotrâçansinas (vergl. 6, 21) redet. Nach der schematischen Eintheilung nämlich der 16 soma-Priester in zwei Gruppen, vier Hauptpriester und deren je drei, in Summa zwölf, Gehülften (vergl. Kâty. 7, 1, 6. Âçval. 4, 1), kommen dem hotar eben nur drei dgl. Gehülften (puruṣha) zu, der maitrâvaruṇa, achâvâka und grâvastut. In der That

aber stehen ihm hier außer diesen noch vier andere Gehülften zur Seite, die drei Genossen nämlich des brahman, der brâhmaṇachânsin, der agnîdh und der potar, und einer der Gehülften des adhvaryu, der neshtar. Und zwar bilden diese vier in Gemeinschaft mit ihm selbst, dem maitrâvaruṇa und achâvâka speciell die Gruppe der sieben hotar ¹⁾, während der grâvastut dabei ganz ausfällt, seine Stelle als einer der drei nächsten Gehülften des hotar resp. durch den brâhmaṇachânsin ausgefüllt wird. Es ist hieraus klar ersichtlich, daß die in den Sûtra vorliegende Vertheilung der 16 ritvij erst eine sekundäre ist; der grâvastut wurde dabei dem hotar zugetheilt, weil er nicht anders unterzubringen war, und verdrängte somit den brâhmaṇachânsin von der ihm von Rechtswegen gebührenden Stelle neben dem maitrâvaruṇa und achâvâka, seinen Special-Collegen, in Gemeinschaft mit welchen (und zwar an zweiter Stelle) er hier in adhy. 27 ff. durchweg, und zwar bei allen drei savana, erscheint. Die Regeln für den grâvastut dagegen, der nur bei dem mâdhyandinam savanam auftritt, werden in aller Kürze nur im Eingang des 26 adhy. angegeben, und im Anschluß daran dann auch noch die Regeln über die subrahmanyâ ²⁾, einen der Genossen des udgâtar aufgeführt, der eben-

¹⁾ Die Siebenzahl der hotar ist schon eine alte, durch den Rik selbst wiederholt beglaubigte: indessen ist dabei das Wort wohl in einer allgemeineren Bedeutung als „Priester“ überhaupt aufzufassen, nicht in der prägnanten Bedeutung, die dem Worte hier zukommt: vergl. die analogen Angaben über sieben dhâtar oder sieben ritvij.

²⁾ einen Priester, dessen femininer Name die Vermuthung nahe legt, daß sein Amt ursprünglich eben auch wirklich durch ein Weib versehen worden ist, ähnlich wie wir z. B. aus Çatap. I, 1, 4, 13 wissen, daß vormals (purâ) nur die Gattinn des Opfernden als havishkrit hervortrat, während jetzt noch immer jeder Beliebige (ritvij fügt der schol. hinzu) dies Amt versehe. — Es werden indeß ja auch die drei Genossen des hotar (maitr., brâhm., ach.) mit dem femininen Namen hotrâ bezeichnet, der in diesem Falle offenbar nur Uebertragung des Amtstitels auf den Beamten ist.

falls nur bei einer bestimmten Gelegenheit eine Recitation zu vollziehen hat. — Um nun alles hieher Gehörige bei einander zu haben, hat man dann später auch noch, am Ende von adhy. 25, die Regeln über die Obliegenheiten des brahman selbst eingefügt, dessen drei Gehülfen ja eben zu den sieben hotar gehören: er selbst durfte somit hier denn doch nicht ganz übergangen werden. — Die Hinzufügung sodann der das agnihotram betreffenden Abschnitte (Anfang von adhy. 25 und adhy. 32) läßt sich etwa damit motiviren, daß dieses tägliche, früh und Abend darzubringende Opfer auch an soma-Opfertagen nicht ausgesetzt werden durfte, daher Angaben darüber in einem soma-Ritualbuche wenigstens nicht ganz out of place sind. — In adhy. 31 ist eine nachträgliche Bestimmung zu dem Thieropfer enthalten, welches integrierender Theil jedes soma-Opfers ist. — Die adhy. 33—40 endlich hängen mit dem soma-Ritual etwa insofern speciell zusammen, als sie von dem Substitut für den soma-Saft handeln, welches bei Opfern, die von Gliedern des Kriegerstandes gebracht werden, von diesen anstatt des soma zu genießsen ist: im Uebrigen aber ist der Inhalt dieser kshatriya-Bücher in der That nur lose zu dem sonstigen Charakter eines Brâhmaṇa-Werkes stimmend. Auch ist auffällig, daß die darin geschilderten Ceremonieen von den sonstigen Regeln über die Königsweihe, das rājasūyam, resp. den abhishecanīya, erheblich abweichen, und, soweit mir bekannt, in keinem andern Ritual-Werke erwähnt werden ¹⁾: nur die Legende von Çunaḥṣepa wird auch anderweitig als Theil des rāja-

¹⁾ s. Goldstücker Dict. unter abhisheka und abhishecanīya, welches letztere Opfer G. wohl mit Recht für die Grundlage der verschiedenen Formen des ersteren erklärt.

sûya erwähnt, kehrt resp. im Çāṅkh. sūtra 15, 17—27 fast ganz identisch wieder (wobei zu bemerken, daß Çāṅkh. 14—15 im schol. als dem mahākaushîtakam entlehnt bezeichnet wird), und ein Theil der Schlußregeln des Textes (7, 18) hat auch in das çrautasūtra des Āçvalâyana (9, 3) direkte Aufnahme gefunden, ohne dabei indess irgendwie als Citat markirt zu sein.

Es fehlt übrigens vielleicht auch nicht ganz an äusseren Momenten für die Annahme eines erst sekundären Ursprungs dieser letzten 16 adhyâya, insofern sich dafür etwa noch folgende Umstände geltend machen liessen. Zunächst das Faktum, daß einige Stücke derselben anderswo (7, 11 im Çāṅkh. Br. 3, 1 und 7, 13—18 im Çāṅkh. çr. s., s. eben: zu 5, 32. 33, s. Çāṅkh. Brâhm. 6, 10. 11) identisch wiederkehren¹⁾, resp. hier in verderbterer Gestalt erscheinen. Sodann der Umstand, daß in diesen Abschnitten überhaupt mehr verderbte Formen und Stellen sich finden (s. oben pag. 267. 268), als in den ersten 24 adhyâya. Endlich eine Bemerkung, die jedenfalls wenigstens Beachtung verdient. Während nämlich in den ersten 24 adhyâya abweichende Ansichten (der eke etc.) stets durch: tat tan nâḍṛityam²⁾ 1, 5. 11. 2, 3 zweimal. 22. 23 zweimal. 26. 3, 18. 37. 4, 7. 9 zweimal. 22, und nur einmal (3, 32) durch: tat tathâ na kuryât zurückgewiesen werden, geschieht dies in adhyâya 25—40 nie durch erstere, nur durch letztere Formel: 6, 9. 21. 7, 26, oder durch: tad u punaḥ paricakshate 8, 7, während doch die

¹⁾ vgl. auch 5, 26 und Kâty. 25, 2, 3.

²⁾ √ dar + â im Passiv oder Âtm. um etwas zerspalten werden, sich worum abmühen, aufreiben, sorgen, es beachten. Vergl. dârâs, Sorgen, ein wenig galanter Name für die Ehegattinn, und dâraka, Kind, auch eig. Sorge machend. Ganz ähnlich sind die Bedeutungen von kheda und dayâ, dayita entwickelt, vgl. auch hridayavilekha.

√ dar + à im Uebrigen mehrfach verwendet ist, s. 6, 17. 24. Sonstige sprachliche Differenzen sind mir indefs nicht zur Hand, ausgenommen etwa der Umstand, daß die Redensart: tat tad itî¹⁾ nur den letzten sieben adhyâya angehört. Auch ist mir aufgefallen, daß wir in 7, 2 havishshu, 7, 5 nishshicya, 8, 23 (fünfmal) Daushshant^o lesen. In C. hat auch 8, 19¹⁾ fünfmal devâsh shaḍbbhiḥ (und 7, 15 niççâna). In den früheren Büchern dagegen lesen wir: duḥshama 2, 29 (A. freilich hat dushyamam, das wohl auf dushshamam zurückgeht); catuḥsamḍhir 1, 25, catuḥshasṭim 3, 48.

Ueberblickt man nun nach Obigem den Inhalt des Ait. Brâhm., auch in der Gesamtheit seiner 40 adhyâya, so finden wir, daß demselben in dem dazu gehörigen çrautasûtra des Âçvalâyana nur etwa die Abschnitte 1, 12 — 2, 5. 3, 1 — 8, 13 entsprechen. Von allen den zahlreichen Specialitäten über die drei Arten von soma-Opfern, die ekâha, abîna und sattra, welche in Âçv. 9 — 12 enthalten sind, findet sich hier im Ait. Brâhm. nicht das Geringste vor. Haug's frühere Bemerkung somit (pag. 7), daß die Sûtra, gegenüber den Brâhmaṇa, zu denen sie gehören, :generally contain nothing novel, no innovation in the sacrificial art, paßt hier in keiner Weise; es findet hier vielmehr in der That eine sehr: material difference (p. 11) statt, indem das Brâhm. eben nur die allgemeinen Regeln giebt, die Anwendung und Specialisirung derselben ausschließlich im Sûtram sich findet, so daß wir demnach hier völlig berechtigt sind: to regard the latter as developing and systematizing the ideas contained in the former, wie sich denn das gleiche Verhältniß ja auch sonst durchweg er-

¹⁾ in 8, 41 dagegen wie AB. alle fünf Male devâḥ shaḍbbhiḥ.

giebt, wo wir die Brâhmaṇa und Sûtra einer Schule mit einander vergleichen können.

Zu pag. 56 bemerke ich noch, daß Haug irrig übersetzt: Vishṇu, Mitra etc. und die Note dazu: the priests represent the Gods auf einem völligen Mißverständniß beruht. Er hätte übersetzen sollen: „Vishṇumitra etc.“, und in der Note war zu bemerken, daß dies ein nâksh. nâma sei, s. Naksh. 2, 319 (devadatta-yajnadatta-vishṇumitrâḥ) und vgl. Samskâra-Kaustubha 98 b. — Aus der Existenz des etymologisch verwandten Paradhâta im Avesta auf die Existenz der Einrichtung der Hauspriester, purohita, während der ârischen Periode einen Schluß zu ziehen, beide Wörter resp. in der prägnanten indischen Bedeutung mit einander zu identificiren (p. 67), ist kühn genug, in Ermangelung anderer Anknüpfungspunkte indessen schwerlich gerathen. — Die (28silbige) Ushṇih wird auf pag. 76 irrig als „a variety“ der (44silbigen) trishṭubh bezeichnet.

Im Uebrigen enthält auch dieser Theil der Introduction viele dankenswerthe Angaben über das soma-Ritual, obschon dieselben leider entfernt nicht ausreichen, ein irgend anschauliches Gesamtbild desselben zu gewähren. In Bezug hierauf gerade ist indessen noch mit besonderem Danke der dem Text beigegebene: „plan of the sacrificial compound at the time of the agnishtoma soma sacrifice“ zu erwähnen, der zwar natürlich nicht für alle Opferverhältnisse ausreichen kann, für die angegebene Feier aber anschaulich und klar, resp. so weit ich es gegenwärtig zu beurtheilen vermag, auch völlig richtig zur Vorstellung bringt, was ohne ein dgl. Hülfsmittel, wie ich aus eigener Erfahrung weiß, nur höchst verschwommen dem geistigen Auge sich gestalten will.

Trotz aller der im Bisherigen gerügten Defekte und Irrthümer bleiben wir ja Haug überhaupt für seine mühevollen, schwierigen Arbeit zu lebhaftem Dank verpflichtet, können indessen allerdings nicht umhin, hier noch schliesslich den Wunsch auszusprechen, daß sein polemischer Ton gegen seine Mitarbeiter und Brüder in brahman fortab etwas mildere Formen annehmen möge, nachdem er aus dem ihm hier Vorgeführten zur Genüge ersehen haben wird, daß auch er irren kann. Wir sind Alle nur Lernende, also Irrende. Keiner ist berufen, sich den Anderen gegenüber hochmüthig als Lehrmeister aufzuwerfen. Die Wissenschaft kennt keine Machtgebote, und läßt sich durch lärmendes Poltern in ihrem ruhigen, gemessenen Wege nicht beirren.

A. W.

Berlin, den 21. März 1865.

Vermuthung

zu Çikshâ Y. v. 6, R. v. 26 (oben 4, 349).

„Die Nasalirung in Vedastellen, wie: *khe arâṃ iva khedayâ* (R. 8, 66. 3) ist ebenso auszusprechen, wie der nasalische Schluss der Grufsformel der Weiber aus *Surâshṭra*, nämlich nach Y. des Wortes: *arâṃ*, nach R. des Wortes: *takraṃ*“. — Beide Lesarten sind gleich sinnlos. Ich möchte vorschlagen, zu der Lesart von Y. aus dem Citat im zweiten Hemistich: *khe* heraufzuholen, und: *kherâṃ ity abhibhâshate* zu lesen. Der Verfasser hätte unter den zahlreichen vedischen Belegstellen für den *raṅga* gerade diese Stelle: *khe arâṃ iva khedayâ* gewählt, um ein dem Grusse der *Surâshṭra*-Frauen: *kherâṃ* möglichst gleichklingendes Beispiel beizubringen. Im Verlaufe der Zeit wäre dann dies den Abschreibern unverständliche Wort zu *arâṃ*, resp. *takraṃ* verstümmelt worden. In *kherâṃ* aber wäre eine von indischem Ohre aufgefaßte Form des griechischen Grufswortes *χαρειν* zu erkennen; etwa geradezu der Infinitiv selbst, oder die Imperativ-Form *χαρει*, oder eine sonstige Bildung? — Auf griechische Beziehungen, als bei der ganzen Angabe mitbetheiligt, habe ich schon bei meiner ersten Besprechung der Stelle (oben 4, 269. 270) zu schliessen gewagt.

A. W.

Medicinisches aus dem Atharva-Veda,

mit besonderem Bezug auf den Takman.

Eine der ersten Krankheitsformen, welche aus dem Atharva-Veda bekannt wurden, war der Takman. Schon Roth in seinem Werke „Zur Lit. u. Gesch. des Weda, 1846“ übersetzte einige Stellen aus Ath. 5, 22, und versuchte bei dieser Gelegenheit die erste Vermuthung über die Natur dieser Krankheit. Er schloß auf folgende Weise: im Atharva-Veda wird gegen den Takman das Kraut Kushṭha angerufen, das am Himālaya wächst und wiederholt takmānācana (Vernichter des Takman) genannt wird. In der späteren Medicin bedeutet Kushṭha nicht bloß das Kraut (*costus speciosus*), sondern auch den Aussatz. Da nun die Pflanze wohl den Namen hat von ihrer Kraft, jene Krankheit zu heilen (Aussatzkraut), so wird ohne Zweifel auch takman eine ähnliche Hautkrankheit bedeuten. Diese Ansicht suchte Adolphe Pictet in seiner Abhandlung über „die alten Krankheitsnamen der Indogermanen“ (Kuhn's Zeitschr. 5, 337) durch etymologische Gründe weiter zu stützen. Er hielt die Hautkrankheit, welche nach Roth unter dem Takman zu verstehen ist, für die Krätze und verglich den indischen Namen mit dem persischen tākhtah (Hautausschlag) und mit dem irischen tachas, tochas, was Krätze bedeutet. Zu einem ganz anderen Resultate kam Weber in seiner Uebersetzung des

1. Buches des Atharva-Veda (diese Stud. 4, 419). Er sieht in dem Takman das Fieber und stützt seine Ansicht vorzugsweise auf den Spruch gegen den Takman im 1. Buche des Atharva-Veda, in welchem allerdings ganz unzweideutige Symptome dieser Krankheit enthalten sind. Nichtsdestoweniger beharrte Roth im Petersburger Wörterbuche auf seiner früheren Meinung und modificirte dieselbe höchstens in so weit, daß er nun den Takman nicht mehr als bloße Hautkrankheit, ähnlich dem Aussatze, sondern als „eine bestimmte Krankheit oder vielmehr eine ganze Klasse hitziger Krankheiten, welche von Hautausschlägen begleitet sind“, definirte. Muir endlich (Orig. Sanskrit Texts 4, 280) übersetzt takman mit consumption (Auszehrung) und zwar an zwei Stellen: yāsya takmā kāsikā hetir ékam ācveva vṛṣhaṇaḥ krāṇḍa éti, whose consumption, whose cough, whose bolt assails some like the neighing of a stallion, Ath. 11, 2, 22 und: mā no rudra takmānā mā viśhēṇa mā naḥ sām srā divyēnāgninā, do not assail us Rudra, with consumption, with poison or with celestial fire, Athar. 11, 2, 26.

Man sieht, der Takman hat bereits eine kleine Literatur aufzuweisen. Die Meinungen gehen weit auseinander. Erst ist der Takman eine Hautkrankheit, ähnlich dem Aussatze, dann Fieber, hitzige Krankheit und endlich sogar Auszehrung. Das Merkwürdigste bei der Sache ist, daß alle diese Meinungen berechtigt sind, je nachdem man die eine oder die andere Notiz über den Takman mehr berücksichtigt. Es dürfte daher an der Zeit sein, einmal alle Stellen, in welchen der Takman erwähnt wird, zu prüfen und zu vergleichen, um so zu einer sicheren Diagnose dieser Krankheit zu gelangen.

Wenn wir übrigens vom Takman als von einer Krankheit schlechthin sprechen, so ist das nicht immer genau im Sinne des Atharva-Veda. Nur an einigen Stellen ist der Takman bereits eine bloße Krankheit, welche von Zauberern oder von den Göttern über die Menschen gesandt wird; an anderen Stellen hat der Takman noch durchaus persönliche Natur und gehört zu jenen Plagegeistern (amīvâ, graha) und Dämonen (rakshas), welche den Menschen überfallen und in ihm die krankhaften Erscheinungen hervorrufen. Ath. 1, 25, 2. 8 wird derselbe sogar deva genannt.

Die Krankheit selbst muß im indischen Alterthume sehr gefürchtet sein. „bhîmās te takman hetáyas, furchtbar sind Deine Waffen“, heisst es Ath. 5, 22, 30, „tābhiḥ sma pári vṛṅgdhi naḥ, mit diesen verschone uns“. Und ebenso: yásya bhîmāḥ pratikāçāḥ in Atharv. 9, 8, 6. Fünf Sprüche des Atharva-Veda sind ausschließlich gegen sie gerichtet (1, 25. 5, 22. 6, 20. 7, 116. 19, 89.) und auch sonst wird sie nicht selten erwähnt (4, 9, 8. 5, 4, 1. 9. 5, 30, 16. 9, 8, 3. 11, 2, 22. 26. 11, 34, 10.) und zwar in Gesellschaft von schweren tödtlichen Krankheiten (yakshma, Ath. 5, 30, 16) oder in Verbindung mit Rudra's furchtbarem Geschosse (11, 2, 22. 26). In einem schönen Spruche des 5. Buches (5, 30), wo der Takman als Complication des yakshma erscheint, wird sichtlich ein tödtlicher Ausgang befürchtet; der Spruch scheint sogar nur für die äußerste Todesgefahr berechnet zu sein. Aber auch, wo er allein auftritt, wie Ath. 5, 22, erscheint der Takman immerhin als eine höchst gefährliche Krankheit, die einen letalen Ausgang zur Folge haben kann.

Und in der That, wenn wir die Reihe der Symptome

überblicken, so begreifen wir bald, daß wir es hier mit einer schweren Erkrankung zu thun haben. Das Symptom, das uns in den Schilderungen des Takman am auffälligsten entgegentritt, ist die Temperatur-Steigerung des Körpers (*calor praeter naturam*). Am deutlichsten wird die Glut des Takman Ath. 5, 22, 2 geschildert, wo es heißt: *ayām yo viçvān hāritān kṛiṇōshy uechocāyann agnīr ivā 'bhidunvān | ādhā hī takmann arasó hī bhūyā ādhā nyāññ adharāñ vā párehi*: „der du alle gelb machst, brennend wie Feuer, durch Brand Schmerzen verursachend | kraftlos seist du nun, o Takman, ab- und niederwärts geh' wieder hinweg“. Ebenso wird Ath. 1, 25, 2. 3 die glühende Natur des Takman hervorgehoben; er wird *arcis*: Feuer, *çocis*: Glut genannt und folgendermaassen angerufen: *yádi çokó vābhiçokó yádi vā rājño varuṇasyā'si putráḥ | hrūḍur nāmā'si haritasya deva sá naḥ saṃvidvān pári vṛiṅgdhi takman*: Magst Schmerz du sein oder Glut, oder ein Sohn Varuṇa's des Königs, | Hrūḍu mit Namen heißest du, Gott des Gelben, verschone uns gnädiglich, o Takman. In einem dritten Spruche endlich, Ath. 6, 20 wird der Takman wieder mit glühenden Waffen dargestellt. Der Spruch lautet: 1. *agnér ivā'sya dāhata eti çushmīṇa utéva mattó vilápann āpāyati | anyām asmád ichatu kām cid avratás tāpurvadhāya nāmo astu takmāne*. 2. *nāmo rudrāya nāmo astu takmāne nāmo rājñe varuṇāya tvīshimate | nāmo divé nāmaḥ pṛithivyai nāma óshadhībhyaḥ*. 3. *ayām yó abhiçocayishnūr viçvā rūpāṇi hāritā kṛiṇōshi | tasmai te 'ruṇāya babhrāve nāmaḥ kṛiṇomi vānyāya takmāne*: Wie eines brennenden, starken Feuers kommt sein (Zug ?), und ab gehe er, wie berauscht, klagend. | Irgendwen andern als uns suche er heim, der Ruchlose. Der glühende Waffen hat, dem

Takman sei Verneigung. 2. Verneigung dem Rudra, Verneigung sei dem Takman, Vern. dem Könige Varuna, dem ungestümen. Vern. dem Himmel, Vern. der Erde, Vern. den Heilkräutern. 3. Der du glühend bist, alle Gestalten gelb machst | dir, dem rothbraunen, fahlen, mach ich Verneigung, dem wilden (wassergebornen?) Takman.“ — In dieser Gluth hat man von jeher das eigentliche Wesen des Fiebers gefunden. Sie entsteht durch die Steigerung des Stoffverbrauches, wenn sich eine krankhafte Störung auf die regulatorischen Centren des Stoffverbrauches verbreitet und die regelmässige Moderation des Stoffwechsels aufgehoben wird (Virchow). Schon die Aerzte des Alterthums, wie Galen, und, was für uns noch wichtiger ist, Sūruta haben in der Hitze ein sicheres Kriterium des Fiebers gefunden. Wenn nun der Atharva-Veda gerade dieses Symptom des Takman so vorzugsweise betont, so leidet es wohl keinen Zweifel, daß wir unter dem Takman des Atharva-Veda nichts anderes als Fieber zu verstehen haben.

In sehr vielen Fällen empfindet der Kranke das Fieber als einen Wechsel von Frost und Hitze. Auch dieses Symptom ist bei dem Takman des Atharva-Veda vorhanden. Auf die Schüttelfröste, welche so häufig die Reihe der Fiebererscheinungen einleiten, deutet schon das Zeitwort dhû, schütteln, durchschütteln hin, welches von den Anfällen des Takman gebraucht wird und zwar Atharv. 5, 22, 7, wo es heisst: *tákman mûjavato gacha bálhikân vâ parastarâm | çûdrâm icha prapharvyâm tām takman vîva dhûnuhi*. „O Takman, zu den Mûjavant gehe oder weiter weg zu den Balhika, | das Çûdrâ-Weib falle an, das strotzende, dieses schüttle etwas, o Takman“. Ebenso cha-

rakteristisch ist das Causativum von vep, zittern, welches zweimal mit dem Takman verbunden wird (Ath. 5, 22, 10 und 9, 8, 6). Es wird der Takman aber auch ausdrücklich kalt (çitá) genannt, was nur auf den Fieberfrost Bezug haben kann, wie wir noch heutzutage vom kalten Fieber, vom „Frierer“ sprechen. So heisst es Atharv. 1, 25, 4: námaḥ çitāya takmāne nāmo rūrāya çocishe kṛṇomi | yó anyedyúr ubhayadyúr abhyéti tṛtīyakāya nāmo astu takmāne: Verneigung dem kalten Takman, Verneigung mach ich der heissen Glut, | der andern Tages sich einstellt, in zwei aufeinander folgenden Tagen, der jeden dritten Tag wiederkehrt, dem Takman sei Verneigung. Ebenso in einem Spruche des 7. Buches (Atharv. 7, 116), worin zwar der Takman nicht ausdrücklich genannt wird, der aber seinem ganzen Inhalte nach sich nur auf den Takman beziehen läßt. Der Spruch lautet: 1. nāmo rūrāya cyāvanāya cōdanāya dhṛishṇāve | námaḥ çitāya pūrvakāmakṛitvane. 2. yó anyedyúr ubhayadyúr abhyétimāṃ maṇḍūkam abhyétv avratāḥ. 1. „Verneigung dem heissen, dem erschütternden, aufregenden, gewaltsamen, | Verneigung dem kalten, der nach altem Triebe thätig ist¹⁾. 2. Der andern Tages, in zwei aufeinander folgenden Tagen sich einstellt, auf diesen Frosch gehe er über, der Ruchlose“. Endlich in Atharv. 5, 22, 13, wo es heisst: tṛtīyakam vitṛitīyām sadamḍīm úta çaradām | takmānam çitām rūrām graishmām

¹⁾ pūrvakāmakṛitvan übersetzt das Petersburger Wörterbuch mit „alte Wünsche erfüllend“. Ich konnte dieser Uebersetzung keinen passenden Sinn abgewinnen und zog daher vor, das Wort durch „nach altem Triebe thätig“ zu übertragen, indem ich es auf die regelmässige Wiederkehr des Fieberparoxismus beziehe, die im zweiten Verse näher geschildert wird, und wobei der Takman nach einem räthselhaften Naturtriebe zu handeln schien. Uebrigens entsteht nach Suçruta das Fieber auch aus Liebe, kāma, d. h. übermässigem Genuß der Liebe; vielleicht liefse sich mit Hilfe dieser Notiz dem Worte ein noch besserer Sinn abgewinnen.

nâçaya vārshikam „der jeden dritten Tag wiederkehrt, den zwiefach dritten, den anhaltenden, den herbstlichen | den Takman, den kalten, heißen, sommerlichen, regenzeitlichen vertreibe“. Ich habe an allen diesen Stellen rûrá mit heiß übersetzt, ohne jedoch auf diese Uebersetzung irgend ein Gewicht zu legen. Weber leitet rûrá von der Wurzel ru, lu ab, die brechen, zerrupfen bedeutet und übersetzt das Wort Atharv. 1, 25, 4 mit „quälend“. Indefs steht an allen diesen Stellen das Wort rûrá in so deutlichem Gegensatze zu çitá, kalt, daß sich die Bedeutung „heiß“ beinahe von selbst aufdrängt. Am deutlichsten erhellt diese Bedeutung aus Atharv. 5, 22, 10, wo es vom Takman heisst: yát tvám çitó 'tho rûráḥ sahá kāsāvepayah | bhīmās te takman hetáyas tábhiḥ sma pári vṛṇḍdhi naḥ „der du kalt bist und dann heiß, mit Husten zittern machst, | furchtbar sind deine Waffen, mit diesen verschone uns, o Takman“. An dieser Stelle scheint rûrá deutlich das zweite Stadium des Fieberparoxismus, das Hitzestadium zu bezeichnen.

Das deutlichste Symptom, welches uns nöthigt, den Takman mit dem Fieber zu identificieren, ist der Rhythmus, in welchem sich nach der Schilderung des Atharva-Veda die Anfälle des Takman wiederholen. Der Takman heisst vor allem tṛitíyaka, der jeden dritten Tag wiederkehrt. (Ath. 1, 25, 4; 5, 22, 13; 19, 39, 10.) Dasselbe Wort (tṛitíyaka) gebraucht auch Suçruta vom Fieber (jvara), es bezeichnet dort den rhythmus tertianus, den gewöhnlichsten Rhythmus des Wechselfiebers. Ein zweiter Rhythmus wird Atharv. 1, 25, 4 und 7, 116, 2 erwähnt: yó anye-dyúr abhyéti, der andern Tages sich einstellt. Auch diesen Rhythmus kennt Suçruta und erläutert ihn, ganz wie

unsere Medizin den Rhythmus quotidianus, wonach der Fieberanfall jeden Tag einmal wiederkehrt. An allen Stellen, wo anyedyūh vorkommt, wird im Atharva-Veda noch ein anderer Rhythmus genannt und durch: ya ubhayadyūr abhyeti beschrieben. yā ubhayadyūr abhyeti heißt wörtlich: der in zwei aufeinander folgenden Tagen sich einstellt. Es ist hiemit augenscheinlich der Rhythmus quartanus complicatus gemeint, bei welchem zwei Tage hintereinander der Fieberanfall sich wiederholt, der dritte Tag aber jedesmal fieberfrei ist. Bei Suçruta kommt dieser Rhythmus nicht vor, sondern nur die einfache Quartana (caturtha); nach Griesinger (Infectionskrankheiten p. 60) soll derselbe überhaupt beim Wechselfieber kaum vorkommen, sondern in früheren Zeiten aus einzelnen Fällen von Pyämie abgeleitet sein. Der späteren indischen Medizin jedoch ist derselbe wohl bekannt. „In Cháturthaka, sagt Wise pag. 232, the paroxysms of this fever occur every fourth day. When the paroxysm continues for two days, there is no paroxysm on the first and fourth day, the fever is that called Cháturthaka Biparjyaya“. Eine sehr gefürchtete Form des Wechselfiebers ist in südlichen Ländern die Tertiana duplicata, mit täglichen Paroxysmen, die aber je über den andern Tag in Bezug auf ihre Eintrittszeit oder in Bezug auf die Intensität ihrer Anfälle mit einander correspondieren. Ich erkenne diese Form wieder in dem Takman, der Atharv. 5, 22, 18 vitṛitīyā genannt wird, was ich oben deshalb mit: zwiefach dritten übersetzt habe. Das Wort ließe auch eine Deutung auf den Tertianus duplex zu, wo jeden dritten Tag zwei Paroxysmen eintreten, der Zwischentag aber fieberfrei ist. Ich habe jedoch beide Rhythmen bei Suçruta nicht erwähnt gefunden. Da-

gegen kennt die spätere indische Medicin noch zwei Formen des Wechselfiebers, die *Quotidiana duplicata*, — sie hat zwei Paroxysmen täglich, einen bei Tage und den andern in der Nacht, und heist bei Wise *satata* — und eine *febris continua*, *saṃtata-jvara*, welche Wise folgendermassen schildert: „*Santata-jwara affects the chyle and blood; and it continues for seven, ten or twelve days, followed by an interval and again occurs and remains for several days*“. Wenn nun im Atharva-Veda und zwar an zwei Stellen (5, 22, 13 und 19, 89, 10) neben andern ausgesprochenen Rhythmen auch ein *takmā sadamdiḥ* erscheint, so ist es kaum zweifelhaft, daß wir darunter eine der beiden obigen Formen des Fiebers zu verstehen haben. Wie sich aber auch diese Einzelheiten verhalten, so viel steht jedenfalls sicher: die Anfälle des *Takman* erfolgen nach bestimmten Rhythmen und diese Rhythmen entsprechen vollkommen denjenigen Rhythmen, welche wir heute noch bei intermittirenden Fiebern unterscheiden.

Die spätere indische Medicin kennt allerdings den *Takman* nicht, sie nennt das Fieber *jvara*; dafür kömmt aber auch das spätere *jvara* im Atharva-Veda nicht vor; beide Namen ersetzen sich wechselseitig; *takman* ist der vedische Ausdruck für *jvara*. Es wäre auch in der That höchst auffallend, daß wir unter den Krankheiten, gegen welche die Sprüche des Atharva-Veda gerichtet sind, nicht auch dem *jvara*, wenn auch unter anderem Namen, begegnen sollten. Fast alle Krankheiten complicieren sich in Indien sehr leicht mit febrilen Erscheinungen und die schwersten Formen des Malariafiebers sind dort heimisch. *Suṣruta* nennt auch das Fieber den König der Krankheiten; unter Fieber, sagt er, kommt der Mensch in die Welt,

unter Fieber tritt er aus derselben. Das Fieber ist eine so schwere Krankheit, daß nur Götter und Menschen sie überstehen können. (Suçruta, Uttaratantra c. 39.) Eine Krankheit von solcher Bedeutung konnte auch im Atharva-Veda nicht unbeachtet bleiben und es stimmt vollkommen, daß auch im Atharva-Veda die glühenden Waffen des Takman so sehr gefürchtet sind.

Nach böhmischem Volksglauben gab es ursprünglich hunderterlei Fieber; nachdem aber eins derselben gefangen wurde, blieben bloß neunundneunzig davon übrig. In Ath. 5, 30, 16 finde ich nun folgende merkwürdige Stelle *tvayâ yâkshmaṃ nīravocaṃ çatām rōpiç ca takmānaḥ*: „mit dir (o Zunge) sprach ich hinweg den Yakshma und die hundert Brüche des Takman“. Nach dem, was Kuhn in seiner Zeitschrift 13, 128 ff. über die Zahlen in indischen und germanischen Segenssprüchen ausgeführt hat, ist es wohl nicht zu kühn, wenn ich in dem *çatām rōpīs takmānas* die hundertfältige böse Krankheit des böhmischen Volksglaubens wiederfinde.

Der Takman also ist Fieber; Fieber überhaupt im Sinne des Suçruta und unserer heutigen Volksmedizin; aber zunächst haben wir dabei doch hauptsächlich an Malariafieber (Intermittens und Remittens) zu denken. Das liegt schon in der Natur der Sache. Heute noch, wenn unser Volk von Fieber spricht, denkt es zunächst an das kalte Fieber, den Frierer. Der Dämon dieses Fiebers hat unter allen Völkern bis auf den heutigen Tag eine wunderbare Frische bewahrt; ich erinnere nur beispielsweise an die Hal bei den Ehsten (Hurt, Beiträge zur Kenntniß ehstn. Sagen p. 19) und an die zimnice bei den Böhmen (Abergl. und Gebräuche aus Böhmen p. 162—168). Auf

Malariafieber deutet aber auch die ganz entschiedene Neigung des Takman zu rhythmischen Paroxysmen und endlich sind auch die übrigen Symptome des Takman der Art, daß sie fast alle durch Malariainfektion ihre Erklärung finden.

Es ist bekannt, daß die Malariafieber, wo sie endemisch sind, zwar das ganze Jahr hindurch vorkommen, aber doch mit einer erheblichen Differenz nach den verschiedenen Jahreszeiten. Der Winter ist die fieberfreieste Zeit, im Sommer und Herbst dagegen erreicht die Epidemie in der Regel ihren Höhepunkt. In heißen Ländern ist die Regenzeit vorzüglich die Zeit der Fieber; doch pflegt in Indien auch in der heißen Jahreszeit besonders nach langer Windstille, und in der feuchten Zeit (çarad) nach ungewöhnlich starker Regenzeit auch eine sehr starke epidemische Vermehrung der Fieber einzutreten. Nun erhält aber der Takman im Atharva-Veda einige Epitheta, welche vollkommen dem Verhalten der Malariafieber zu den einzelnen Jahreszeiten entsprechen. Der Takman heißt zuvor *bâyana* (19, 39, 10), was entweder bedeutet: der jedes Jahr wiederkömmt, oder: der das ganze Jahr hindurch dauert. (Vergl. das deutsche „jarritt“ Grimm Myth. 1107). Beides gilt für Orte, wo Malariafieber endemisch sind. Der Takman heißt aber ferner *vārshika* (Ath. 5, 22, 13) von *varsha*, Regenzeit, also der zur Regenzeit herrscht, oder der jedesmal zur Regenzeit wiederkehrt, der regenzeitliche. Ebenso *graiśhma*, sommerlich (Ath. 5, 22, 13) von *grishma*, das „die heiße Jahreszeit, die Zeit, welche der Regenzeit vorhergeht“, bezeichnet. Endlich *çaradâ*, herbstlich (Ath. 5, 22, 13) von *çarad*, der schwülen Zeit, welche der Regenzeit nachfolgt. An zwei anderen Stellen (Ath. 9, 8, 6 und

19, 34, 10) wird der Takman *viçvâçârada* genannt: *takmā-
naṃ viçvâçâradaṃ bahîr nîrmantrayāmahe*: den Takman,
den allherbstlichen besegen wir hinweg aus dir. Auch
dieses Wort kann sowohl „den ganzen Herbst hindurch
dauernd“ oder „jeden Herbst wiederkehrend“ bezeichnen.
Man sieht die Uebereinstimmung ist überraschend. Diese
Epitheta des Takman wären ganz unverständlich, wenn
sie nicht in der Natur der Malariafieber ihre Erklärung
fänden. Auch in der späteren indischen Medicin erscheint
der Winter (*hemanta*) und die thauige Jahreszeit (*çiçira*)
fieberfrei; das Verhalten der Intermittens zu den übrigen
Jahreszeiten, sucht sie sich jedoch nach ihrer Humoral-
theorie zurechtzulegen. (Wise 233.)

Jedes Malariafieber ist ferner von Kopfschmerz beglei-
tet, der im Hitzestadium oft so heftig wird, daß Delirien
erfolgen. Auch dieses Symptom ist der Beobachtung der
Atharvanpriester nicht entgangen. So lautet Ath. 19, 39, 10:
*çirshaçokāṃ tritîyakāṃ sadamdir yāç ca bâyanāḥ | takmā-
naṃ viçvadhâvîryâdharāñcam pārâ suva*: (o *Kushṭha*) den
Kopfschmerz bereitenden, jeden dritten Tag wiederkehren-
den, den anhaltenden, jährlichen, | o du allenthalben Kräf-
tiger! den Takman niederwärts treibe du hinweg.

Ebenso klar und deutlich sind die Angaben über das
Aeußere des Takmankranken. Der Takman wird Ath. 17,
20, 8: *babhrû* „fahl“¹⁾ genannt. Das paßt allerdings auf

¹⁾ *babhrû* ist nicht gerade „fahl“, sondern „braun“. Diese Bedeutung ist
gesichert durch die etymologische Identität mit zend. *bawri*, lat. *fiber*, unser
Biber, s. Pictet *Origines indoeurop.* I, 444. Der Biber ist der Braune. —
Wäre für lat. *febris*, Fieber, die Herleitung von *ferveo* nicht naheliegender,
so könnte man versucht sein, im Hinblick auf die Bezeichnung des Takman
hier als *babhrû*, auch *febris* geradezu damit zu identificiren, resp. als das
braune, bräunende aufzufassen (anstatt *febrv-is*, vgl. *suavis*, *mollis* etc.).

A. d. H.

die meisten Krankheiten, aber ganz besonders auf die erdfahle, graugrünliche Hautfarbe eines Menschen, der an Wechselfieber erkrankt ist. An mehreren Stellen aber wird gesagt, daß der Takman den Kranken gelb macht. Es heißt Ath. 5, 22, 2: *ayám yó viçvân háritân kṛiṇóshi* „der du alle gelb machst“, und ganz ähnlich Atharv. 6, 20, 3: *ayám yó viçvâ rūpāni háritā kṛiṇóshi*. In einem anderen Spruche Ath. 1, 25, 2 und 3 wird der Takman sogar *háritya devá*, Gott des Gelben, genannt. Auch diese Angabe fußt auf richtiger Beobachtung. *háritya* gilt von der Farbe der Gelbsucht. Nun sind aber in Indien die Malariafieber sehr häufig mit Ikterus verbunden, welcher natürlich die gelbe Färbung der Haut zur Folge hat. Die biliösen Symptome treten zuweilen so heftig auf, daß in neuerer Zeit derartige Malariafieber schon oft mit dem gelben Fieber verwechselt worden sind. Das unheimliche Aussehn eines solchen Fieberkranken macht es begreiflich, daß im Atharva-Veda gerade auf dieses Symptom ein so großer Nachdruck gelegt wird. Dasselbe Symptom kam auch bei typhösen Fiebern vor (biliöses Typhoid) und mußte daher wohl für eine Lieblingsäußerung des Takman gehalten werden.

Der Takman äußert sich aber auf der Haut des Kranken noch auf andere Weise. Er wird Ath. 5, 22, 3 *paruśhá*, fleckig und *párusheyá*, scheckig, genannt und im zwölften Verse desselben Spruches erscheint der *Pāman*, Krätze, als Bruderssohn des Takman. Diese Stellen waren wohl die Ursache, daß Roth auch noch im Petersburger Wörterbuche theilweise an seiner früheren Definition des Takman festhielt und in den Hautausschlägen des Takman-kranken ein charakteristisches Symptom erblickte. An und

für sich würde mich dieses Symptom gar nicht befremden. Sowohl bei Malariafiebern als auch bei typhösen Erkrankungen sind Hautausschläge nicht selten. Sehr häufig ist bei Intermittens Herpes-Exanthem; auch Urticaria-Zona-Erysipelartige Ausschläge kommen in manchen Epidemien häufiger vor, Petechien besonders in den schweren Formen der Remittens. Noch gewöhnlicher sind Hautausschläge bei typhösen Fiebern, beim Abdominaltyphus ist bekanntlich das Roseola-Exanthem charakteristisch. Nicht selten sind aber auch zahlreiche Furunkeln und eitrige Miliarien. Nur die Krätze will in den ganzen Cyklus dieser Krankheiten nicht passen. Wir müssen uns zuerst darüber klar werden, was denn eigentlich das verwandtschaftliche Verhältniß der Krätze zum Takman zu bedeuten habe. In demselben Spruche des Atharva-Veda werden uns noch zwei Verwandte des Takman vorgeführt, ein Bruder Balāsa und eine Schwester Kāsikā. Die Stelle lautet: *tākīman bhrātrā balāsena svāsrā kāsikayā sahā | pāmnā bhrātrivyeṇa sahā gachāmūm āraṇaṃ jānam* „o Takman, mit deinem Bruder Balāsa und deiner Schwester Kāsikā | mit deinem Bruderssohne Pāman geh zu jenem fremden Volke“. Schon im 11. Verse desselben Spruches wird übrigens befürchtet, daß der Takman sich den Balāsa und die Kāsā zu Freunden mache: es müssen also beide Erscheinungen, der Balāsa und die Kāsā gefährliche Complicationen des Takman sein. Die Kāsā (Husten) ist vollkommen klar. Sie wird Ath. V. 6, 105 und in der späteren Medizin (Wise 318) als besondere Krankheit aufgeführt und erscheint bei Suçruta als eine häufige Complication des Fiebers (jvara). Auch heute noch ist eine heftige Bronchitis beim Wechselfieber keine Seltenheit und bei perni-

ciösen Intermittenten sowie bei typhösen Fiebern kann die Lungenaffektion leicht einen bedenklichen Charakter erhalten. Es nimmt also keineswegs Wunder, die Kâsikâ als Schwester des Takman anzutreffen. Die Complication war, wenn auch nicht immer gefährlich, so doch jedenfalls quälend und mußte unter allen Umständen von den Kranken gefürchtet werden.

Schwieriger steht die Sache mit dem Balâsa. In seinem Werke „Zur Lit. und Gesch. des Weda“ übersetzt Roth dieses Wort mit „Abspannung“, und da er auch im Petersb. Wörterbuche abalâsâ, das Atharv. 8, 2, 18 von den dortigen beiden Hauptheilmitteln vr̥hiyavâu, Reis und Gerste, gebraucht wird, mit „nicht zehrend“ übersetzt: so scheint er sich unter Balâsa etwa Zehrfieber oder „rasches Sinken der Kräfte“ gedacht zu haben. In der That würde auch eine solche Deutung von Balâsa für den vorliegenden Fall recht gut passen, denn in der indischen Medicin, wie in der unsern, bedingt ein rascher Verfall der Kräfte und eine auffallende Abmagerung beim Fieber jederzeit eine ungünstige Prognose. Weber übersetzt das Wort (diese Stud. 4, 417) mit „Auszehrung“, und auch diese Uebersetzung hat vieles für sich, insbesondere eine Notiz des Atharva-Veda, die uns über die Entstehung des Balâsa Aufklärung giebt, nämlich Ath. 9, 8, 8, wo es heißt: yâdi kâmad apakâmad dhṛidayâj jâyate pâri | hṛidô balâsam ângebhyo bahîr nîrmantrayâmahe: „wenn er aus Liebe entsteht, aus Ekel, vom Herzen her | aus dem Herzen, aus den Gliedern heraus, den Balâsa versegnen wir“. Nun sind aber nach indischer Medicin übermäßiger Genuß der Liebe oder auch Ekel die häufigsten Ursachen der Auszehrung (râjayakshma).

Nichtsdestoweniger sehe ich mich genöthigt, für den Balāsa des Atharva-Veda eine andere Bedeutung in Anspruch zu nehmen. Aus dem Namen der Krankheit läßt sich allerdings kaum ein Anhaltspunkt gewinnen. Wenn Mahīdhara zu Vāj. S. 12, 97 denselben mit: *balam asyati kshipati*, also etwa mit: „Niederwurf der Kraft“ umschreibt (diese Stud. 4, 417), so paßt das eben auf alle Krankheiten, die ja alle die Kraft des Menschen niederwerfen. Zur Zeit des Atharva-Veda scheint man übrigens bei der Deutung dieses Namens auch an *āsa*, Asche, Staub gedacht zu haben, wie aus dem Wortspiele, *āso balāso bhavatu* Ath. 9, 8, 10 hervorgeht. Aber auch diese Etymologie ist nicht geeignet, das Wesen der Krankheit aufzuhellen. Dagegen bietet uns der Atharva-Veda gelegentlich eine Menge von Notizen über den Balāsa, die zu einer genaueren Bestimmung dieser Krankheitsform immerhin ausreichen. Im sechsten Buche des Atharva-Veda sind zwei Sprüche (24 und 127) ausschließlich gegen diese Krankheit gerichtet. Der Balāsa erscheint darin als Dämon mit zwei Hoden (*mushkāu*) in der Achselgrube (*kākshe*). Es ist dies immerhin ein Beweis, daß der Balāsa gleich der *Kāsikā* als eine selbstständige Krankheitsform aufgefaßt wurde. In beiden Sprüchen wird der Balāsa *hridayāmayā*, Herzkrankheit genannt, wobei man freilich nicht jedesmal an eine Herzkrankheit im Sinne unserer wissenschaftlichen Medicin zu denken hat. Ath. 6, 127, 8 heißt er auch *kārṇya*, „im oder am Ohre befindlich“, und an derselben Stelle erscheint er auch als Augenkrankheit (*yó akshyór visályakah*), wie denn auch Wise (pag. 300) eine Augenkrankheit Balāsa-basta unter jenen nennt, wobei das Messer nicht angewendet werden darf. Endlich aber hat der Balāsa auch sei-

nen Sitz in den Gliedern, in den Gelenken, und ist bei Knochenbrüchen und Gelenkbrüchen vorhanden. Ath. 6, 14, 1 heisst es: *asthisraṇsām paruṣraṇsām āsthitam hṛdayāmayam | balāsam sārvaṃ nāçayāṅgesbṛhā yāç ca pārvasu:* „der beim Knochenbruch, beim Gelenkbruch zugegen ist, die Herzkrankheit | allen Balāsa vertreibe, der in den Gliedern sitzt, in den Gelenken.“ Wenn hier die Uebersetzung von *asthisraṇsā* und *paruṣraṇsā*, die übrigens dem Petersb. Wörterbuche entnommen ist, das Richtige trifft, so stimmt dazu vortrefflich ein anderes Epitheton, welches dem Balāsa Atharv. 6, 127, 1 gegeben wird, nämlich *vidradhā*. Das Wort wird von Yāska Nir. 4, 15 mit *viddha*, durchbohrt, verwundet, erklärt und auch von Roth, der es in R. V. 4, 32, 23 mit „durchbrochen“ übersetzt, auf die Wurzel *vyadh*, schlagen, durchbohren, verwunden zurückgeführt. Mit dieser Erklärung von *vidradha* lässt sich denn auch sehr gut der spätere medicinische Ausdruck *vidradhi*, der mit *vidradha* sichtlich zusammenhängt, in Einklang bringen. When the ear is wounded or otherwise injured, sagt Wise pag. 287, it is called *bidradhi*. Hefslers übersetzt das Wort mit *phlegmone* (Adnot. ad Suçrut. pag. 40). Für Suçruta ist diese Uebersetzung recht zutreffend, doch scheint man ursprünglich unter *vidradhi* jede Entzündung mit dem Ausgange in Eiterung verstanden zu haben. Am gefährlichsten sind nach Suçruta jene phlegmonösen Entzündungen (*vidradhi*), welche in der Herzgegend um den Nabel oder im Abdomen ihren Sitz haben. Wenn in solchen Fällen der Absceß sich nicht nach aussen öffnet, ist der Tod unvermeidlich. So sagt auch Wise: Internal abscesses of the abdomen (*bidradhi*) if accompanied with swelling, without any discharge; and if the person vomits,

has hiccough, thirst, pain and difficulty in breathing, he will die (pag. 210). Ein solcher Absceß durchbohrt gleichsam die Haut, um dem Eiter Ausfluß zu verschaffen; er hat dann einige äußere Aehnlichkeit mit eiternden Stichwunden (viddha), daher denn der Name vidradhi.

In unserem Falle werden wir das Adjectiv vidradha am besten mit „entzündet“ übersetzen. Hiezu paßt denn auch vollkommen das andere Epitheton lôhita, das an derselben Stelle dem Balâsa beigelegt wird; das Wort bezeichnet hier die dunkle Röthe der Inflammation.

Was ist nun der Balâsa? Einen deutlichen Fingerzeig giebt uns Wise, pag. 311, wo er von den Krankheiten der Kehle redet. Er sagt: Various other swellings of the throat are also mentioned, such as Balâsa, a swelling of the throat, which prevents swallowing and is produced by phlegm. It is incurable. Der Balâsa ist also in diesem Falle eine Geschwulst in der Kehle, welche das Schlingen hindert. Nun sind aber auch bei Knochenbrüchen Anschwellungen vorhanden, und ebenso bei Wunden oder phlegmonösen Entzündungen, ja bei den letzteren wird in der indischen Medicin eine Schwellung des Abdomens als tödtliches Symptom angeführt (Wise p. 161).

Die Geschwulst der Ohrspeicheldrüse bei remittirenden Fiebern (symptomatische Parotitis) gilt in der indischen Medicin als Zeichen eines tödtlichen Ausganges und ebenso giebt es eine Menge von Augenkrankheiten, welche mit Anschwellungen verbunden sind. Nun liebt es aber die indische Medicin, und unsere Volksmedicin macht es nicht anders, die Krankheiten nach irgend einem auffälligen Symptom zu gruppiren und zu benennen. So umfaßt noch heute das Volk in der Oberpfalz unter den

Namen „Brand“ und „Fluß“ eine Unmasse chronischer Krankheitsformen (Brenner-Schäfer Med. Volksabergl. S. 28); mit woolmed benennt der Ebste nicht nur die angeschwollenen Drüsen, sondern jede gespannte Geschwulst im Unterleibe (Kreutzwald und Neus, Myth. und Mag. Lieder S. 89), und ebenso werden in der indischen Medicin, bei Caraka, die verschiedensten Krankheiten mit dem Namen çotha, Geschwulst, bezeichnet, Hydrops sowohl, als auch die Geschwulst bei Entzündung von Wunden und Quetschungen (Wise p. 241). Der Balâsa also, der im Atharva-Veda bei Knochenbrüchen, bei Wunden oder phlegmonösen Entzündungen auftritt, und der in der späteren Medicin eine Geschwulst in der Kehle bezeichnet, kann daher kaum etwas anderes sein, als Geschwulst oder krankhafte Anschwellung im Allgemeinen.

Dadurch erklärt es sich denn auch, warum der Balâsa im Atharva-Veda mit zwei Hoden in der Achselgrube dargestellt wird. Es wird hierdurch das sackartige Aussehen der Geschwülste symbolisirt, genau so, wie bei Suçruta eine Geschwulst am Halse, also eine dem Balâsa ganz ähnliche Krankheit, mushkavat, testiculis similis, genannt wird.

Abalâsa in der bereits oben erwähnten Stelle, Athar. 8, 2, 18 ist dann „nicht schwellend, nicht aufblähend“: çivâu te stâṃ vrihiyavāv abalāsāv adomadhâu, „gnädig seien dir Reis und Gerste, die beiden nicht blähenden, keine Beschwerden verursachenden“, was viel besser paßt, als: „die beiden nicht zehrenden“. Auch in eine andere Stelle des Atharva-Veda wird durch unsere Erklärung von Balâsa ein viel besserer Sinn gebracht. Bekanntlich läßt das Petersb. Wörtb. das Wort ajñâta-yakshma, das R. V. 10,

161, 1 und Ath. 3, 11, 1 vorkömmt, ohne Erklärung. Nun wird aber der Balāsa Ath. 6, 127, 3 *ājñātām yákshmam* genannt, was offenbar dasselbe bedeutet. Die Stelle: *muñcāmi tvā havishā jīvanāya kām ajñātayakshmād utā rājayakshmāt | grāhir jagrāha yádi vaitád enam tāsyaḥ indrāgnī prā mumuktam enam*, würde dann folgenden Sinn haben: „Ich befreie dich durch meine Opfergabe, damit du lebest, von Anschwellung und Abzehrung; | oder wenn die Grāhi ihn (schon) ergriffen hat, so befreiet ihn von ihr, Indra und Agni“. — Anschwellung und Abzehrung sind hier die beiden Gegensätze, in denen sich die Krankheiten bewegen, etwa wie Hypertrophie und Atrophie, und somit will der erste Vers nichts anderes besagen, als: „ich befreie dich von jeder Krankheit“.

Der Balāsa also ist Anschwellung. Es frägt sich nun, wie denn diese Krankheit im Atharva-Veda der Bruder des Takman genannt werden konnte. Die Sache ist sehr leicht zu erklären. Wir haben oben gesehen, daß noch in der späteren indischen Medicin unter den verschiedenen krankhaften Anschwellungen des Körpers auch Wassersucht (Hydrops) angeführt wurde. Nun ist aber bei Malariafiebern nichts gewöhnlicher als symptomatischer Hydrops, der oft schon nach wenigen Paroxysmen auftritt; und der gewöhnlichste Ausgang einer ausgebildeten Wechselfiebercachexie ist der Tod durch allgemeine Wassersucht. Balāsa, als Bruder des Takman, könnte also sehr wohl die durch Hydrops hervorgerufene Anschwellung des Körpers bedeuten. Annesley erwähnt indeß in seinen *Sketches of the most prevalent diseases of India* pag. 327 eines intermittirenden Fiebers, das von einer eigenthümlichen Anschwellung des Unterleibes begleitet ist: *It is a singular*

circumstance, that this fever, like that of Mysore, frequently terminates in the most obstinate intermittens, attended with considerable enlargement and hardness of the belly, which has been called physconia. Wise constatirt Anschwellungen insbesondere bei der Quartana (Wise pag. 232) und schon für Suçruta war Hydrops beim Fieber (jvara) keine seltene Erscheinung. Es ist daher nur für unsere Erklärung des Balâsa günstig, daß derselbe im Atharva-Veda so häufig in Gesellschaft des Takman angeführt wird. Ath. 4, 9, 8 wird gegen beide dieselbe Salbe angewendet; beide werden durch die Heilpflanze Jaṅgiḍa vertrieben (Ath. 19, 34, 10), beide werden endlich Ath. 9, 8, 6. 8 durch denselben Spruch hinweggesegnet. Die Anschwellung des Körpers ist für den Fieberkranken häufig gefährlich, jederzeit aber unheimlich, und so ist es sehr begreiflich, daß wir im Ath. 5, 22, 11 dem furchtsamen Wunsche begegnen, es möge sich dem Takman nicht auch noch der Balâsa beigesellen.

Balâsa und Kâsikâ also, die Geschwister des Takman, waren häufige und gefürchtete Complicationen desselben. Wenn nun der Pâman Ath. 5, 22, 13 ein Bruderssohn des Takman genannt wird, so werden wir auch dieses Verwandtschaftsverhältniß auf ähnliche Weise zu deuten haben. Dann aber kann Pâman nicht die eigentliche Krätze sein. Und in der That, die Schilderungen, die uns bei Suçruta und Caraka von dem Pâman geboten werden, sind viel zu vag, als daß wir unter Pâman jedesmal nur „Krätze“ zu verstehen hätten. Hefslers übersetzt pâman mit impetigo und Wise schildert nach Caraka diese Krankheit folgendermaassen: small tubercles in great numbers of a dark or purplish hue with a copious bloody discharge accom-

panied with burning and itching; it is called pāmā (pag. 261). Die Inder kannten aber noch nicht die eigentliche Ursache der Krätze, die Krätzmilbe, die schon der griechischen Medicin (Aristoteles) nicht unbekannt war (Hebra Hautkrankheiten S. 412). Eine Vermengung der Krätze mit anderen Hautkrankheiten konnte daher in jenen Zeiten sehr leicht stattfinden. Bei Fiebern insbesondere (auch bei Intermittens) konnte eine Urticaria mit reichlichen Quaddeln, oder eine andere symptomatische Erkrankung der Haut, die sich durch rothe Flecke oder Pusteln äußerte, sehr wohl mit dem Namen Pāman belegt werden. Wird doch noch in unseren medicinischen Büchern ein pustulöser Ausschlag am Gesäße, am Rücken oder der Schenkelfläche eines Typhuskranken häufig genug „kritische Krätze“ genannt. An derartige Hautausschläge haben wir daher auch zu denken, wenn im Atharva-Veda der Pāman als Begleiter und Verwandter des Takman dargestellt wird.

Ich bin darum auch nicht damit einverstanden, daß Roth im Pet. Wörterbuche das Adjectiv aruṇā, das Ath. 6, 20, 3 als Epitheton des Takman erscheint, mit: aussatzfarbig übersetzt wissen will. Roth legt überhaupt zu viel Nachdruck auf die Hautausschläge des Takman. Aruṇā bezeichnet an der citirten Stelle die Röthe der Fieberhitze und an einer anderen Stelle, Ath. 5, 22, 3, wo das Wort ebenfalls in Verbindung mit dem Takman vorkömmt, die rothe Farbe der erwähnten Hautausschläge, welche in demselben Spruche noch Krätze genannt werden. Die Stelle lautet: yāḥ (takmā) parushāḥ pārusheyò 'vadhvaṇsā ivāruṇāḥ, was ich übersetze: „welcher (der Takman) schekkig, fleckig ist, wie mit Roth überstreut“ (wörtlich: einer Bestreuung gleich roth), was denn auch vollkommen gilt

von zahlreichen Petechien bei schwerer Remittens, von Urticaria bei Intermittens oder der „kritischen Krätze“ bei typhösen Fiebern.

So fügt sich denn Alles, was uns im Atharva-Veda über den Takman mitgetheilt wird, unserer Deutung in ungezwungener Weise. Der Takman ist jener Dämon, welcher die fieberhaften Erscheinungen im Menschen hervorruft, insbesondere aber der Dämon des Malariafiebers.

Ueber die Aetiologie des Takman ist im Atharva-Veda wenig enthalten. Eine merkwürdige Notiz wird aber Ath. 1, 25, 1 mitgetheilt, sie lautet: yád agnir āpo ádahat praviçya yátrākṛiṇvan dharmadhṛito námānsi | tátṛa ta āhuḥ paramāṃ janitṛaṃ sá naḥ saṃvidvān pári vṛiṅgdhi takman: „als Agni ins Wasser gefahren brannte, die Frommen sich unter Verneigung beugten | dort sagt man ist hauptsächlich dein Entstehen, verschone uns gnädiglich du, o Takman“. Weber bemerkt zu dieser Stelle: „soll der erste páda wirklich einen Entstehungsgrund des Takman enthalten, so kann damit eine Erkältung nach vorhergehender Erhitzung oder der Einfluß der Hitze auf feuchte Niederungen, Marschlande gemeint sein“ (diese Stud. 4, 419). Ich zweifle sehr, daß hier Weber den richtigen Sinn dieser Stelle gefunden hat. Dem ersten Páda liegen augenscheinlich jene mythischen Vorstellungen zu Grunde, welchen anderwärts die Sagen von Agni's Flucht in die Gewässer (diese Stud. 3, 467), von seiner Rückkehr zu den Müttern (Rigv. 3, 9, 2) oder im Mahābhārata die Sage von Agni's Suchen nach dem versteckten Indra entsprungen sind. Agni, der im Wasser brennt, kann nur das Blitzfeuer sein, jener Agni, der nach Çākapūṇi allein im Wasser leuchtet (Roth zu Nir. 7, 23). Die Zeit aber, wo der Blitz-Agni in's Wasser

taucht, ist die Regenzeit, die bekanntlich unter unaufhörlichen heftigen Blitzen hereinbricht. Nun haben wir aber bereits gesehen, daß die Regenzeit (varsha) hauptsächlich die Entstehungszeit des Takman ist. Unsere Stelle gewinnt dadurch einen Sinn, der vollkommen mit unseren bisherigen Resultaten übereinstimmt: „Die Regenzeit ist hauptsächlich die Geburtsstätte (janītram) des Fiebers“.

Man könnte sogar in diesem Umstande einen Grund finden, daß Ath. 6, 20, 1 Agni, der brennende, als jener Gott bezeichnet wird, von dem der Takman ausgeht. Ath. 12, 2, 22 ist der Takman auch Rudra's Waffe und Rudra ist ja der Gott jener furchtbaren Stürme, welche gleichfalls den Einbruch der Regenzeit verkünden. Indefs läßt sich die Sache ebenso gut auf eine andere Weise erklären. Suçruta vergleicht das Fieber (jvara), den König der Krankheiten, mit dem Gotte des Feuers (Agni) und dem erzürnten Rudra. Die Aehnlichkeit des Fiebers mit Agni beruht in der Fieberglut: dem Zorne Rudra's war das Fieber wohl durch die Schüttelfröste ähnlich, im ersten Stadium des Paroxismus, das von Suçruta an einer andern Stelle mit dem Aufbrausen des sturmbewegten Meeres verglichen wird. Solche Erwägungen könnten wohl ebenfalls das nähere Verhältniß des Takman zu Agni und Rudra begründet haben.

In dem Epos wird Rudra-Çiva zum Vater des Fiebers. Als Çiva das Opfer des Daksha verfolgte, fiel ihm ein Schweißstropfen von der Stirne, der sich in ein Feuer verwandelt, aus welchem dann ein furchtbares Ungethüm, der jvara (Fieber), hervorspringt; dieses zerstört das Opfer und die Götter gestatten ihm, als Quälgeist der Menschen auf der Erde umherzuschweifen (Mahābhār. 12, 10226—10258).

In dem heutigen Volksglauben der Inder ist auch seine Gemahlin, die Göttin Kālī die Göttin des Fiebers. So wird sie in einem Zaubersegen der Telugu genannt, welchen Mr. Brown im Madras-Journal Juli 1864 p. 60 mitgetheilt hat. In einer anderen Zauberformel, die Mr. Brown p. 62 übersetzt hat, soll das Fieber über jemanden geschickt werden. Die Formel lautet: Om, Hrim, goddess, destroyer of the universe with the long tongue, who ridest on the buffalo. Om! bhūm! om! phat! Svāhá. Und hiezu folgende Anweisung: The above spell is to be used as follows: get a black goats milk on a Sunday and sprinkle it twenty-seven times behind his house and your enemy shall lose the use of his hands and feet and be afflicted with burning fever. Auch hier also ist die Göttin, durch deren Hilfe das brennende Fieber über den Feind geschickt wird, die Göttin Kālī, welche an ihrer langen Zunge, womit sie das Blut leckt, kenntlich ist. Īva und Kālī sind in der späteren indischen Mythologie überhaupt die Beherrscher der Gespenster und Dämonen, und insofern ist es natürlich, daß sie auch den Dämon des Fiebers über die Menschen schicken.

Im Atharva-Veda wird aber der Takman auch ein Sohn des Königs Varuṇa genannt (Ath. 1, 25, 3). Auch dieses Verhältniß läßt sich auf doppelte Weise rechtfertigen. Obwohl jede Krankheit nach indischer Anschauung als Strafe für begangene Sündenschuld aufgefaßt werden kann, so wird dies doch ganz besonders beim Fieber vorausgesetzt und noch in der späteren indischen Medicin wird Nachlässigkeit in der Verehrung der Götter als eine Hauptursache dieser Krankheit angegeben (Wise p. 220). Das Fieber war eben der Hauptrepräsentant der Krank-

heiten, vikarāṇām rājā, wie Suçruta sagt, oder wie in den altdutschen Verwünschungsformeln „suht und rite“ (Grimm, Myth. 1107). Schon aus diesem Grunde konnte also das Fieber (takman) ein Sohn des Königs Varuṇa genannt werden. Vor allen andern Göttern war ja gerade der König Varuṇa der Rächer begangenen Frevels, der hundert, tausend Fesseln (Krankheiten) in den Händen hält (Weber, Omina und Portenta p. 358), um den Schritt des Frevlers zu hemmen. Die Stelle: yādi vā rājño vāruṇasyāsi putrāḥ würde hiernach nichts anderes bedeuten, als: „wenn du eine Strafe bist für unsere Sündenschuld“.

Doch könnten auch noch tiefere Beziehungen gefunden werden zwischen dem Takman und dem Könige Varuṇa. Die Krankheit, welche sonst unmittelbar von Varuṇa auszugehen pflegt, ist nicht das Fieber (jvara, takman), sondern die Bauchwassersucht (ascites, údara). So heisst es Ath. 4, 16, 7: çatēna pāçair abhi dhehi varuṇainam mā te mocy anṛitavāñ nṛicakshaḥ | āstām jālmā udāraṃ çrañçayitvā kōça ivābandhrāḥ parikṛityāmānaḥ, was Roth (Ueber den Atharva-Veda p. 30) übersetzt: Mit hundert Stricken umstricke ihn, laß ihn nicht los, Menschenwächter, den Verläumder: mit hängendem Bauch sitze der Gemeinde da, umwunden wie ein Faß, das aus dem Bande geht. Im Aitareya Brâhmaṇa (7, 15) straft Varuṇa mit derselben Krankheit den Hariçcandra, der ihm gegen sein Gelübde den Sohn nicht geopfert hatte: atha haikshvākaṃ varuṇo jagrāha tasya hodaraṃ jajñe: Varuṇa now seized Hariçcandra and his belly swelled (Haug). Diese Vorliebe Varuṇa's für die Wassersucht hängt wohl mit seiner Eigenschaft als Wassergott zusammen. Bekanntlich ist Varuṇa in der späteren indischen Mythologie der Gott des Mee-

res; allein auch schon im R̥igveda kommen einzelne Stellen vor, die ihn deutlich genug als Beherrscher der Gewässer, ja (R̥igv. 8, 53, 12) als Meeresgott schildern (vergl. Muir, *Journal of the Asiat. Soc. New Series* 1, 68). Vielleicht ist nun doch ványa, das Ath. 6, 20, 4 vom Takman gebraucht wird, mit „wassergeboren“ von vana, Wald, aber auch Wasser, zu übersetzen. An eigentlichen Malariaherden konnte man über den Zusammenhang zwischen Wasser und Fieber nicht lange zweifelhaft sein. In der indischen Medicin wird ganz richtig das Trinken stagnierenden Wassers als Ursache des Fiebers angegeben. In Böhmen wohnen die Geister, welche das Fieber bringen, in Brunnen oder Teichen (Grohmann, *Aberglauben aus Böhmen* p. 163): am heiligen Abende opfert man den Teichen und wer diese Opfergaben isst, bekommt das Fieber (ebendas. p. 50). War also der Takman wirklich im Wasser geboren (ványa), so wäre die Vaterschaft Varuṇa's ebenso leicht erklärlich, wie dessen Vorliebe für den Hydrops, der ja als häufiger Begleiter des Wechselfiebers der Bruder des Takman (Balāsa) genannt wird.

Es erübrigt nur noch einiges über die Heilung des Takman zu bemerken. Auch in der Medicin des Atharva-Veda gilt als oberster Grundsatz: amove causam! Die Ursache einer jeden Krankheit ist aber im Atharva-Veda ein böser Zauber, der sowohl von den Göttern (devakṛita Ath. 19, 34, 5) als auch von den Menschen ausgehen kann. Durch diesen Zauber erhält der böse Dämon der Krankheit erst Macht über die Menschen: er fliegt herbei und nimmt Besitz von dem Körper des Kranken (Ath. 7, 76, 4). Doch konnten die feindseligen Dämonen und Zaubergeister (yā-tudhānī) den Menschen auch aus eigenem Antriebe schä-

digen und heimsuchen. Die erste Aufgabe des Arztes in jener Zeit war also die Art des Zaubers zu erkennen, durch welchen die Krankheit hervorgerufen war. So sucht heute noch in Tibet der Lama, wenn er zu einem Kranken gerufen wird, vor allem den Grund zu erforschen, weshalb der böse Dämon Macht über den erkrankten Menschen gewonnen hatte, so wie die Thiergestalt zu errathen, in welcher der böse Geist in das Haus des Kranken gedungen war (Schlagintweit, Buddhism in Tibet p. 267). Hienach richtete sich auch die Art und Weise der Heilung. War die Krankheit als Strafe von den Göttern selbst gesandt worden, so mußte die Sündenschuld (enas) gebüßt und deren böse Folgen (pâpman) durch Gebet oder Opfer getilgt werden. Das ist der Grund, weshalb in den indogermanischen Sprachen die Begriffe „Sühnung und Heilung“ so häufig zusammenfallen (Pictet, über die älteste Arzneikunst der Indogermanen, in Kuhn's Ztschr. 5, 38).

War es dem Kranken dagegen von Dämonen oder bösen Leuten angethan (kṛityâ), so war Gegenzauber das sicherste Mittel, den Dämon zu vertreiben und die Uebelthäter zu züchtigen. Der Arzt war daher in den ältesten Zeiten zugleich Beschwörer, Zauberer.

In beiden Fällen aber war das Wort (vâc) das eigentlich Wirksame bei der Heilung, wenn damit auch häufig genug symbolische Handlungen oder andere Heilmittel, Amulette oder Opfer verbunden waren. Im Worte ruhte die Macht zu beleben und zu tödten (Haug, Introduction to the Ait. Brahm. pag. 75). Selbst wenn der Sünder bereits dem Könige Varuṇa verfallen war, durch das Gebet (brahmaṇâ) des Priesters konnte er den Fesseln desselben

wieder entrissen werden. Aber das zauberkräftige Wort war zugleich eine zweischneidige Waffe in der Hand des Beschwörers. Wie heute noch der Beschwörer in Böhmen, wenn er sich in der Recitation seines Spruches irrt, selbst von der Krankheit (stríly) befallen wird, ohne dem Kranken zu helfen (Grohmann, Aberglaube aus Böhmen S. 161), so konnte auch in Indien die mangelhafte Betonung (Pāṇinīyā Çikshā, diese Stud. 4, 368) oder ein anderer Irrthum für den Opferer (Aitar. Brāhm. 3, 3) und für den Priester höchst gefährliche Folgen haben. Die Kenntniß dieser Dinge, das sind die beiden Ṛishi Weisheit und Gegenweisheit (bodhapratibodhau), welche schlaflos bei Tag und bei Nacht, das Leben des Menschen beschützen (Atharv. 5, 30, 10).

Roth hat in seiner Abhandlung über den Atharva-Veda (Tübingen 1856) die indische (indogermanische) Auffassung des Zaubers eine fromme genannt, gegenüber der unfrommen Anschauung der finnischen (ehstnischen) Völkern (S. 28). Ich getraue mich nicht, dieses Urtheil unbedingt zu unterschreiben. Auch in den ehstnischen Sprüchen, auf welche Roth sich bezieht, finden sich solche, wo unter Anrufung der Götter oder mit Hilfe derselben gezaubert wird. Und ebenso häufig finden sich im Atharva-Veda Zaubersprüche, wo der Beschwörer vollkommen auf eigenen Füßen steht und sich im Bewußtsein seiner Kraft und seines Wissens als Herrn und Gebieter fühlt über die Krankheit und die Dämonen, die seinem Worte gehorchen müssen. Bei jedem Volke giebt es frommen und unfrommen Zauber, je nach dem das Wissen in den guten Göttern oder in den bösen, schädigenden Dämonen seinen Ursprung hat. Nun überwiegt bald der eine, bald der andere. So

lange der Glaube an die Hilfe der Götter in voller Jugendfrische steht, fühlt jedes Volk mehr das Bedürfnis, den Zauber durch die Religion zu heiligen und an die Macht der Götter anzulehnen. Erst wenn der Glaube an die Macht der Götter gebrochen ist, sieht man sich mehr auf die eigene Kraft und auf den freundlichen Verkehr mit den bösen Dämonen angewiesen. Der Atharva-Veda galt nun dem Inder für eine Sammlung guten Zaubers. Der böse Zauber war aber ebenfalls vorhanden. Er wird im Atharva-Veda häufig bekämpft und im Rigveda (7, 104, 15) sieht sich sogar Vasishtṛha genöthigt, den Vorwurf desselben von sich abzuweisen. Ja selbst viele Sprüche des Atharva-Veda sind so bedenklicher Natur, daß sie nichts weniger als göttlichen Ursprung verrathen (s. diese Studien 4, 400).

Allen diesen Zügen werden wir bei der Heilung des Takman im Atharva-Veda wieder begegnen. In Ath. 5, 30 ist die Krankheit durch Sündenschuld veranlaßt worden, wenn auch die Möglichkeit menschlichen Zaubers nicht ausgeschlossen wird. yakshma und takman (suht und rite) haben den Kranken bereits dem Tode nahe gebracht. Es wird daher auch in dem Spruche den Todesgöttern Yama und Mrityu, den Pitar und den beiden Todesboten Verneigung dargebracht und Agni und Sūrya werden angerufen; den Sterbenden aus den tiefen Finsternissen des Todes zurückzubringen. Aber die eigentliche Zauberkraft des Spruches, die Heilung, scheint in den beiden Worten unmocanapramocane (Lösung, Befreiung) zu liegen. Es heißt: 2. yāt tvābhicerūḥ pūrushaḥ svō yād āraṇo jānaḥ | unmocanapramocané ubhé vācā vadāmi te. 3: yād dudrōhitha ṣepishé striyāi puṇsé ācittyā | unmocanapramocané

ubhé vácā vadāmi te. 4: yād énaśo mātṛikṛitāc chéshe
pitṛikṛitāc ca yāt | unmocanapramocané ubhé vácā vadāmi
te. 2. „Wenn dich bezaubert hat ein Mann, ein eigner,
wenn ein fremder Mensch, | Lösung, Befreiung, die beiden
sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort. 3. Wenn du
zu Leide gethan hast, geflucht hast, einer Frau, einem
Manne, mit Verblendung | Lösung, Befreiung, die beiden
sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort. 4. Wenn du
durch Sündenschuld gegen die Mutter begangen, gegen
den Vater begangen hier liegst | Lösung, Befreiung, die
beiden sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort“.

Daß von diesen Worten aber wirklich die Befreiung
von den bösen Folgen der Sündenschuld (enasah) erwartet
wurde, geht aus v. 8 hervor, wo es bereits heißt: mā bi-
bher ná marishyasi jarádasbṛiṃ kṛiṇomi tvā | nṛ avocam
aham yákshmam āṅgebhyo āṅajvarāṃ táva: „Nicht fürchte
dich, du wirst nicht sterben, ich mache langlebend dich.
Hinweg sprach ich den yakshma dir aus den Gliedern,
den Gliederschmerz verursachenden“.

In Atharv. 5, 22, 1 werden Agni, Soma, die Presssteine,
Varuṇa und die Ādityās zur Vertreibung des Takman
herbeigerufen. Es heißt: agnis takmānam āpa bādhatām
itāḥ sómo grāvā varuṇaḥ pūtādakshāḥ | védir barbiḥ samí-
dhaḥ cōcucānā āpa dvéshānsy amuyā bhavantu: Agni ver-
jage den Takman von hier, Soma, die grāvan, Varuṇa, die
Reingesinnten | der Opferplatz, die Opferstreu, die leuchtenden
Brennhölzer. Weg sei'n die Feinde, sei'n dahin! Der Takman
kehre zu den Mahāvṛisha zurück; dort sei sein eigentlicher
Wohnsitz: 5. óko asya mūjavanta óko asya mahāvṛishāḥ
| yāvaj jātās takmaṃs tāvān asi bálhikeshu nyocarāḥ: „des-
sen Wohnort die Mūjavant, dessen Wohnort die Mahāvṛisha, |

sobald du geboren, o Takman, bist du für die Balhika passend“. Und weiter unten v. 7: *tákman mūjavato gacha bálhikān vā parastarām | çûdrām icha prapharvyām tām takman vīva dhūnuhi*. 8: *mahāvṛshān mūjavato bāndhv addhi parétya | praitāni takmāne brūmo anyakshetrāṇi vā imā*. 7. „O Takman, gehe zu den Mūjavant oder weiter weg zu den Balhika, | das Çûdra-Weib, das strotzende, falle an, dieses, o Takman, schüttele etwas. 8. Die Mahāvṛsha, die Mūjavant (und deren) Sippe verzehre, fortziehend: | diese weisen wir an dem Takman, denn sie sind fremde Gebiete“. Endlich v. 12: *tákman bhrātrā balāsena svāsrā kāsikayā sahā | pāmnā bhrātrivyeṇa sahā gachāmum āraṇam jānam*. 13: *tritīyakam vitṛitīyām sadamdīm utā çāradām | takmānam çītām rūrām grāishman nāçaya vārshikam*. 14. *gandhāribhyo mūjavadbhyo 'ṅgebhyo magādhebhyaḥ | praiśhyām jānam iva çevadbhīm takmānam pāri dadmasi*: 12. „O Takman, mit deinem Bruder Balāsa und deiner Schwester Kāsikā, | mit deinem Bruderssohne Pāman geh zu jenem fremden Volke. 13. Der jeden dritten Tag wiederkehrt, den zwiefach dritten, den anhaltenden, herbstlichen, | den Takman, den kalten, heißen, sommerlichen, regenzeitlichen, — 14. den Gandhāri, den Mūjavant, den Aṅga, den Magadha | übergeben wir den Takman, wie einen Diener, einen Schatz“. Hienach läßt es sich wohl nicht zweifeln, daß wir es hier nicht mit einem einzelnen Fieberanfälle, sondern mit einer ganzen Epidemie zu thun haben: denn nicht von einem Individuum, von einer ganzen Genossenschaft soll der Takman ferngehalten und zu fremden Völkern vertrieben werden. Deshalb genügte auch nicht bloß ein einfaches „Versegnen“, sondern es wurde, wie aus dem 1^{sten} Verse des Spruches hervorgeht, den

Göttern ein feierliches Opfer gebracht, um das öffentliche Unglück abzuwenden.

Wie man sich aber in diesem und dem vorigen Spruche zur Vertreibung des Takman an die Götter wandte, eben so gut konnte man in andern Fällen mit dem Dämon selbst verhandeln. Nach Somadeva (4, 26) macht sich Devadatta einen Vetâla dadurch zum Freunde, daß er ihm göttliche Verehrung erweist und ihm Menschenfleisch zum Opfer bringt. In ähnlicher Weise richtet sich auch Atharv. 1, 25 direkt an den Takman, nennt ihn mit dem Schmeichelnamen deva (Gott) und bittet um Schonung. Es ist das derselbe Vorgang, wie wenn heute noch der Ehste, um sich von einem gewissen Hautausschlag zu befreien, den Unterirdischen, die ihm die Krankheit zugefügt haben, etwas Silber opfert, und in einem Spruche die Geister bittet, dem Siechen die Gesundheit wiederzugeben (Kreutzwald und Neus, Myth. und Mag. Lieder S. 76). Auch im deutschen Aberglauben giebt man der Krankheit Schmeichelnamen, um sie abzuwenden (Grimm, Myta 1106) genau so, wie Atharv. 6, 20 das námo astu takmáne unter die Anrufungen Rudra's, Agni's, Varuṇa's, des Dyo, der Prithivî und der Heilkräuter gemischt wird. Man trachtet eben, sich den Dämon zum Freunde zu machen, um seiner im Guten loszuwerden.

In anderen Fällen scheut man sich dagegen nicht, dem Dämon feindlich gegenüber zu treten; man vertreibt den Takman durch einen Spruch (takmānam viçvâçâradam bahîr nirmantrayâmahe Atharv. 9, 8, 6) oder durch dämonenfeindliche Heilpflanzen (Jaṅgiḍa, Kushṭha) oder man bannt den Dämon und zwingt ihn auf ein anderes lebendes Wesen überzugehen. Alle drei Heilarten finden auch in un-

serer Volksmedizin noch ihre Anwendung. Am auffälligsten ist die Uebereinstimmung dort, wo der Takman im Atharva-Veda auf einen Frosch übertragen und auf diese Weise geheilt wird. So wenigstens verstehe ich den Spruch Atharv. 7, 116 und insbesondere die Worte: *yó anyedyúr ubhayadyúr abhyétimāṃ maṇḍūkam abhyètv avratāḥ*: „der andern Tages, in zwei auf einanderfolgenden Tagen sich einstellt, auf diesen Frosch gehe er über, der Ruchlose“. Ich muß allerdings bei dieser Stelle lebhaft bedauern, daß ich das Kauçika sūtra für meine Abhandlung nicht benutzen konnte¹⁾; wenn ich aber erwäge, daß auch im böhmischen Volksglauben das Fieber auf einen Frosch übertragen wird, so gewinnt der vedische Spruch eine hinlängliche Durchsichtigkeit. In Böhmen fängt man gegen das kalte Fieber beim Morgenthau vor dem Tage des heil. Georg einen grünen Frosch, näht ihn in einen Beutel und hängt ihn der kranken Person, ohne daß sie weiß, was in dem Beutel ist, um den Hals. Sodann muß der Kranke neun Tage hindurch vor Sonnenaufgang neun Vaterunser beten. Den neunten Tag muß der Kranke unter Gebet zum Flusse gehen und das Beutelchen ins Wasser werfen und wiederum unter Gebet und ohne sich umzuschauen, nach Hause gehen (Grohmann, Aberglaube S. 166). Nun

¹⁾ Das Kauçikasūtra (32) ist zwar leider hier, wie immer, sehr kurz, genügt indess doch hinlänglich zur Constatirung eines mit dem böhmischen Brauche wesentlich identischen Herganges. Es heisst daselbst: „*namo rūṛāye*“ (7, 116, 1)-*ti çakunī-niveshī-kāṃji-maṇḍūkān* (°*kāṃ* Cod.) *nilalohitābhyāṃ sūtrābhyāṃ sakakṣam baddhvā „çirshaktim“* (9, 8, 1) *ity abhimriçaty (çyaty Cod.), uttamābhyām ādityam upatiṣṭhate*, d. i. „unter Recitirung von 7, 116 binde man ein Sperlingsweibchen (?), eine *niveshī* (?), eine *kāñji* (? Art Pflanze?) und einen Frosch mit zwei Bändern, einem blauschwarzen und einem rothen, mit dem *kakṣa* (Saum des Untergewandes) zusammen und berühre (mit diesem Beutel?) unter Recitirung von 9, 8 (den Kranken?): mit den beiden letzten (Versen des Hymnus?) nahe man sich ehrerbietig der Sonne“. *niveshīkāṃji* liefse sich auch in *niveshīkā* (vergl. *niveshyā*, Halswirbel?) und *añji* (Salbe?) theilen.

A. d. H.

ist aber die Transplantation der Krankheiten auf Thiere dem Atharva-Veda sehr wohl bekannt und zwar werden hiezu in der Regel solche Thiere gewählt, die mit der Krankheit irgend eine Aehnlichkeit haben. So wird die Gelbsucht in gelbe Vögel gebannt (Kuhn, Ind. und germ. Segensprüche, Ztschr. 13, 115). In ähnlicher Weise wird also in unserem Spruche das kalte Fieber, das hier durch seine rhythmischen Paroxismen (Quotidiana und Quartana duplicata) kenntlich ist, auf den kalten Frosch übertragen, der wie der Takman in Sümpfen und Gewässern seinen Aufenthalt hat.

Auch das stimmt mit unserer Volksmedizin überein, wie der Takman im Atharva-Veda durch gewisse Heilpflanzen vertrieben wird. Diese Heilpflanzen sind natürlich in Indien andere als bei uns, das ist bei der großen Verschiedenheit der beiderseitigen Flora nicht anders möglich. Die Aehnlichkeit liegt nur darin, wie diese Pflanzen bei der Heilung wirksam gedacht werden.

Ich habe schon früher bemerkt, daß im Atharva-Veda jede Krankheit als böser Zauber aufgefaßt wurde. Es konnte daher auch jede Pflanze, die schon von anderer Seite her als zauberzerstörend bekannt war, in der Medicin zur Heilung von Krankheiten angewendet werden. Dasselbe ist ja auch in unserem Volksglauben der Fall. Bei den Ehsten z. B. hat die Eberesche und der Wacholder ganz vorzüglich die Kraft, die Anfälle der bösen Geister abzuwehren. Beide Pflanzen dienen aber auch zur Heilung des Fiebers. Der Kranke muß in eine menschenleere Stube gehen und alle Oeffnungen derselben mit Ebereschen- oder Wacholderzweigen verstopfen. Wenn nun das Fieber (die Hal, das graue Wesen) zur bestimmten Stunde herbei-

kommt, findet es alle Eingänge mit den heiligen Zweigen verschlossen und kehrt zurück, um nie wieder zu kommen (Hurt, Beiträge S. 14). Die Eberesche ist keine officinelle Pflanze: sie verdankt ihre Heilkraft einzig und allein der religiösen Vorstellung, welche in ihr eine Verkörperung des Blitzes erblickte (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 202). Ganz dasselbe gilt von dem Aṣvattha (*ficus religiosa*), welchem ebenfalls im Atharva-Veda eine aufsergewöhnliche Heilkraft zugeschrieben wird.

Andrerseits wurden im Atharva-Veda bei der Heilung von Krankheiten wirklich officinelle Pflanzen verwendet. So lange man aber an der Ansicht festhielt, daß die Krankheit ein böser Zauber sei, konnten auch sie die Heilung nur auf übernatürlichem Wege bewirken. In ihrer Heilkraft lag zugleich die Gewähr, daß sie auch im Stande seien, die Dämonen, welche die Krankheit hervorgerufen hatten, zu verjagen und die Zauberkräfte derselben unschädlich zu machen. Der Kushṭha (*costus speciosus*) war in der That eine officinelle Pflanze und wurde noch von der späteren indischen Medicin unter anderen auch gegen das Fieber (*jvara*) angewendet. Allein im Atharva-Veda vertreibt er nicht nur den Takman, sondern auch die weiblichen Zaubergeister (*yātudhānī*). Selbst Salben konnten, wenn man sich von ihrer heilsamen Wirkung einmal überzeugt hatte, solche übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden. So heißt es Atharv. 9, 9 von dem Āñjana (*collyrium* Haug, Ait. Brāhm. 1, 3): 5. náinam prāpnoti çapátho ná kṛityā nābhiçócanam | náinam víshkandham açnute yás tvā bibharty āñjana. 6. asanmantrād dushvápnyād dushkṛitāc chámalād utá | durhārdaç cakshúsho ghorāt tásmān naḥ páhy āñjana. 5. „Den erreicht kein Fluch, kein Zau-

ber, kein Quälgeist, | den bewältigt nicht das Vishkandham, der dich bei sich trägt, o Âñjana. 6. Vor falschem Spruch, vor bösem Traum, vor böser That und vor Sünde | vor des Bösgesinnten grausem Blicke, vor diesem (allem) beschütze uns, o Âñjana“.

In beiden Fällen also wirkten die Heilpflanzen des Atharva-Veda nicht durch ihre officinelle Eigenschaft, sondern durch die zauberabwehrende Macht, die in ihnen ruhte, und die durch das Wort des Beschwörers geweckt und auf ein bestimmtes Ziel gerichtet wurde. Darum erscheinen die Heilpflanzen (oshadhi) so leicht als höhere Wesen, die man bittet zu dem Kranken zu kommen (ihā yantv ōshadhī Ath. 8, 9, 10), und von denen man wie von göttlichen Wesen Schutz und Hilfe erwartet. So heisst es vom Jaṅgiḍa: āngirā asi jaṅgiḍa rākshitāsi jaṅgiḍa | dvipāc cātushpād asmākaṃ sārvaṃ rakshatu jaṅgiḍāḥ. Ein Âṅgiras bist du, Jaṅgiḍa, ein Schutzherr bist du, Jaṅgiḍa | Alles was zweifüßig und vierfüßig ist von uns, schütze der Jaṅgiḍa (Ath. 19, 34, 1).

Die beiden Heilpflanzen nun, welche im Atharva-Veda bei der Heilung des Takman angerufen werden, sind der Jaṅgiḍa und der Kushṭha. Welche Pflanze unter dem Jaṅgiḍa gemeint ist, ist mir nicht bekannt. In der späteren Medicin kommt der Name meines Wissens nicht mehr vor und aus der Schilderung des Atharva-Veda läßt sich nichts entnehmen. Die einzige Stelle, wo eine naturgeschichtliche Notiz über den Jaṅgiḍa geboten wird, ist Atharv. 2, 4, 5: çaṇaç ca mā jaṅgidāç ca vishkandhād abhi rakshatām | āraṇyād anya ābhṛitaḥ kṛishyā anyó rāsebhyah: „der Hanf und der Jaṅgiḍa beschütze mich vor dem Vishkandham | der eine kommt von der Wildniß, der andere

von den Säften des Ackerbau's“. Er ist ein außerordentlich kräftiges Mittel gegen allen Zauber, er überwältigt die Rakshas, die Quälgeister (abhiçocana) und andere Dämonen: ayām vishkandham saḥate 'yām bādhate atrīṇas | ayām no viçvābheshajo jaṅgiḍāḥ pātṽ ānhasaḥ: „er überwältigt das Vishkandham, er schlägt die Gefräßigen | dieses Allheilmittel, der Jaṅgiḍa beschütze uns vor Bedrängnis“ (Ath. 2, 4, 8). Wie es der R̥g-Veda liebt, den Gott, den man gerade braucht, als den mächtigsten und höchsten unter den Göttern anzurufen, so wird auch im Atharva-Veda jedes Heilmittel, das man gerade anwendet, als das beste und mächtigste gepriesen. Daher heißt es auch vom Jaṅgiḍa: ná tvā pūrvā śśhadhāyo ná tvā taranti yā nāvāḥ: „nicht übertreffen dich die alten Heilkräuter, nicht die neuen“ (Atharv. 19, 34, 7). Um den Glauben an die Heilkraft der Pflanze zu erhöhen, sucht man sie mit den Göttern oder den R̥ishi der heiligen Vorzeit in Verbindung zu bringen. So haben auch die Götter selbst dreimal den Jaṅgiḍa erzeugt und die ersten Priester haben ihn bereits als Aṅgiras gekannt: trīṣ tvā devā ajanayan niśṭhitam bhūmyām ādhi | tam u tvāṅgirā iti brāhmaṇāḥ pūrvyā viduḥ (Atharv. 19, 34, 6). Er wird vanaspati genannt und Indra selbst hat ihm die Kraft verliehen, alle Krankheiten zu verscheuchen und die Rakshas zu schlagen: ugrā it te vanaspata indra ojmaṇam ā dadhau | āmivāḥ sārvaç cātāyan jahi rākshānsy ośhadhe (Atharv. 19, 34, 9). Am klarsten wird die Heilkraft des Jaṅgiḍa in Atharv. 19, 35 geschildert, ich erlaube mir daher den Spruch vollständig mitzutheilen: 1. indrasya nāma grihṇānta riṣhāyo jaṅgiḍām daduḥ | devā yām cakrūr bhesajām āgre vishkandhadṣhaṇam. 2. sā no rakshatu jaṅgiḍo dhanapālo dhāneva |

devā yām cakrūr brāhmaṇāḥ paripāṇam arātihām. 3. durhārdas tvām ghorām cākshuḥ pāpakṛtvānam āgamam | tāṁs tvām sahasracaksho pratibodhēna nāçaya paripāṇo 'si jaṅgiḍa. 4. pāri mā divāḥ pāri mā pṛthivyāḥ pāry antārikṣhāt pāri mā vīrūdbhyaḥ | pāri mā bhūtāt pāri motā bhāvyaḍ diço-diço jaṅgiḍāḥ pātv asmān. 5. yé kṛtvano devākṛitā yā utó mārtyebhyaḥ | sārvaṅs tān viçvābheshajo 'rasān jaṅgiḍās karat: 1. Indra's Namen nennend haben die Rishi den Jaṅgiḍa gegeben | welchen die Götter im Anfang zum Heilmittel, zum Vertreiber des Vishkandham gemacht haben. 2. Dieser Jaṅgiḍa beschütze uns, wie ein Schatzhüter seinen Schatz | den die Götter gemacht haben, die Priester zu einem Schutz, einem unheilvernichtenden. 3. Des Feindes grausen Blick, den bösen Zauberer, der herzutritt (?), | diese vertreibe du, Tausendäugiger, durch Gegenweisheit¹⁾, ein Schutz bist du, o Jaṅgiḍa. 4. Vor dem Himmel, vor der Erde, vor dem Luftraum, vor den Pflanzen | vor dem, was ist und was sein wird, nach allen Himmelsrichtungen schütze uns rings der Jaṅgiḍa. 5. Die Zauber, von den Göttern bereitet, und auch die von den Sterblichen her | alle diese mache kraftlos das Allheilmittel, der Jaṅgiḍa“.

Die zweite Heilpflanze, die im Atharva-Veda wider den Takman angerufen wird, der Kushṭha, gilt in der späteren Medizin für *costus speciosus* und *arabicus*, und hat dort eine ausgebreitete Verwendung. Er ist aber durchaus nicht, wie Roth meint, ein Specificum gegen den Aussatz, der ebenfalls Kushṭha heisst, sondern wird in den verschiedensten Krankheiten und zwar auch in Fiebermitteln gebraucht. Im Ath. (6, 102, 3) dient er beim Liebeszauber:

¹⁾ Anders diese Stud. 5, 257, „Wachsamkeit“ Pet. W. A. d. H.

āñjanasya madūghasya kúshṭhasya náladasya ca | turó bhá-
 gasya hástābhyām anuródhanam údbhare, was Weber über-
 setzt: „mit Händen voll von Āñjana (Augensalbe), Madugha
 (eine honigreiche Pflanze), Kushṭha (costus speciosus) und
 Nalada (Narde), mit den Händen des Bhaga schnell führ'
 ich hier die Anlockung aus“ (diese Stud. 5, 248). Er ver-
 treibt die yātudhāni, weiblichen Zaubergeister oder Hexen,
 und heilt aufser yakshma und takman (suht und fieber)
 auch noch die Krankheiten des Kopfes (cīrshāmaya), die
 Verblendung der Augen (upahatyām akshós) und Schäden
 des Körpers (tanvò rūpaḥ) Atharv. 5, 4, 9. 10. Er ist über-
 haupt, wie der Jaṅgiḍa, ein Allheilmittel (viçvábheshajaḥ)
 Ath. 19, 39, 9, die kräftigste der Pflanzen (virúdhām bala-
 vattamaḥ) Atharv. 5, 4, 1 und das oberste unter den Heil-
 kräutern: uttamó asy óshadhínām anaḍvān jágatām iva
 vyāghráḥ çvāpadām iva | ná ghâyām púrusho rishat | yásmāi
 paribrávimī tvā sâyāmprátar átho divā: „das oberste bist du
 unter den Heilkräutern, wie der Stier unter den Thieren,
 der Tiger unter den Hundefüßigen (Raubthieren) | es nehme
 keinen Schaden dieser Mensch, dem ich dich herbeirufe,
 abends, morgens, unter Tages“ A. 19, 39, 4. Sein Vater heißt
 Jívala, seine Mutter Jívalā, er selbst aber hat drei Namen:
 Kushṭha, Na-gha-māra und Na-ghā-risha Ath. 19, 39, 2. s.
 Er wird Soma's guter Freund genannt (sómasyā'si sákha
 hitāḥ, Ath. 5, 4, 7) und Atharv. 19, 39, 5 und 8 heißt es: sá
 kúshṭho viçvábheshajaḥ sákam sómēna tishṭhati | takmānam
 sárvaṁ nāçaya sárvaç ca yātudhānyāḥ. „Dieser Kushṭha,
 das Allheilmittel, zugleich mit dem Soma steht er da | allen
 Takman vertreibe du und alle yātudhāni“. Wie der Soma
 wächst übrigens auch der Kushṭha im Gebirge: yó giri-
 shv ājāyathā virúdhām bálavattamaḥ | kúshṭhēhi takmanā-

çana takmānaṃ nāçāyann itāḥ: „der du auf den Bergen wuchsest, der Pflanzen kräftigste | komm, Kushṭha, Takman-vertreibender, den Takman vertreibe von hier“. Besonders sind es die schönbelaubten Berge des Himavant, wo der Kushṭha gefunden wird (Ath. 5, 4, 2). Von dort her holt man ihn für den Kranken: étu devās trāyamāṇaḥ kúshṭho himāvatas pári: „es komme der göttliche schützende Kushṭha vom Himavant her“ (Atharv. 19, 39, 1), wenigstens wachsen dort die besten Arten desselben (kúshṭhasya nāmāny uttamāni) Ath. 5, 4, 8. Wie der Jaṅgiḍa war auch der Kushṭha schon den Rishi's der heiligen Vorzeit bekannt, insbesondere dem Vorfahr des Ikshvāku, d. i. wohl dem Manu Vaivasvata: yām tvā véda pūrva ikshvākor . . . tēnā'si viçvābheshajaḥ (Ath. 19, 39, 9). Schon das beweist, daß der Kushṭha wegen seiner Heilkraft bei den Indern in hohem Ansehen gestanden habe. Von seiner Berühmtheit giebt aber am deutlichsten eine Mythe Zeugniß, welche in drei Sprüchen des Atharva-Veda wiederkehrt, die Mythe von der Herabholung des Kushṭha. Sie wird Atharv. 5, 4, 3—6 folgender Maafsen erzählt: 3. açvatthó devasádanas tṛitṛyasyām ito divi | tátatrāṃṛitasya cākshaṇaṃ devāḥ kúshṭham avanvata. 4. hiraṇyáyī naúr acarad dhirāṇyabandhanā divi | tátatrāṃṛitasya púshyaṃ devāḥ kúshṭham avanvata. 5. hiraṇyáyāḥ pānthāna āsaun áritrāṇi hiraṇyáyā | nāvo hiraṇyáyīr āsan yābhiḥ kúshṭhaṃ nirāvahan. 6. imāṃ me kushṭha pūrushaṃ tám ā vaha tám nishkuru | tám u me agadāṃ kṛidhi: „3. Der Feigenbaum, der Göttersitz im dritten Himmel von hier | dort des Amṛita Erscheinung, den Kushṭha, die Götter spendeten. 4. Ein goldnes Schiff fuhr, ein goldgekettetes, am Himmel hin, | dort des Amṛita (feinsten) Seim, den Kushṭha die Götter spendeten. 5. Gol-

den waren die Wege, die Ruder golden, | die Schiffe waren golden, mit welchen sie den Kushṭha hinwegführten. 6. Zu diesem Mann, o Kushṭha, fahre herbei, diesen stelle mir her, diesen mache mir gesund“. Ganz gleich ist die Darstellung dieser Mythe in Atharv. 6, 75; ein neues Moment aber tritt in Atharv. 19, 39, 6—8 hinzu, wo der Hergang in folgender Weise erzählt wird: 6. *açvatthó devasádanas tṛitīyasyām itó divi | tātṛāmṛitasya cākshaṇaṃ tātāḥ kúshṭho ajâyata.* 7. *hiranyāyī naúr acarad dhíraṇya-bandhanā divi | tātṛāmṛitasya cākshaṇaṃ tātāḥ kúshṭho ajâyata.* 8. *yātra nāvaprabhrāṇaṇaṃ yātra himāvataḥ çirah | tātṛāmṛitasya cākshaṇaṃ tātāḥ kúshṭho ajâyata.* „6. der Feigenbaum, der Göttersitz im dritten Himmel von hier, | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushṭha stammend. 7. Ein goldenes Schiff fuhr ein goldgekettetes am Himmel, | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushṭha stammend. 8. Wo das Schiff sich niederliefs, wo des Himavant Gipfel | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushṭha stammend“. Nach beiden Sprüchen also wuchs der Kushṭha ursprünglich unter dem wunderbaren Feigenbaum (*açvattha*) im dritten Himmel, der als Göttersitz gedacht wurde. Er ist aus dem feinsten Seime des Amṛita, das nach indogermanischen Mythen von jenem himmlischen Baume niederträufelt, entsprossen, in ihm ist das Amṛita gleichsam sichtbar geworden, zur Erscheinung gekommen. Nach dem ersten Spruche führten die Götter auf goldenem Schiffe die Heilpflanze hinweg, und brachten sie, wie der zweite Spruch hinzufügt, auf einen Gipfel des Himavant, wo später der Kushṭha denn auch vorzugsweise gefunden wurde. So wenigstens glaube ich die Stellen verstehen zu

müssen. Es ist möglich, daß nāvaprabhraṇṇam gleich manor avasarpaṇam ist, wie Weber will (Beitr. zur vergl. Sprachf. 4, 288); daraus würde aber nichts weiter folgen, als daß der Gipfel des Himavant, wohin die Götter den Kushṭha brachten, zugleich jener heilige Ort gewesen sei, wo der Urvater Manu nach der Flut sein Schiff angebunden hatte. Keineswegs aber dürfte deshalb der Vers von den beiden vorhergehenden, mit denen er durch den Refrain verbunden ist, getrennt werden. Durch diesen Mythos wird es auch erklärlich, wie der Kushṭha Soma's lieber Freund genannt werden konnte. Der Feigenbaum, von welchem der Kushṭha stammt, ist ja auch der soma-träufelnde Aṣvattha der indischen Mythe (Kuhn, Herabkunft S. 129) und die Somapflanze ebenso gut wie der Kushṭha eine irdische Erscheinungsform des himmlischen Amṛita. Wenn nun eine so berühmte Heilpflanze im Atharva-Veda vorzugsweise gegen den Takman gerichtet ist: so ist dies nur ein neuer Beweis, daß derselbe eine furchtbare Krankheit des indischen Alterthums gewesen sei. Und in der That, wenn wir heute die Berichte lesen über die Fieber-epidemien, welche in Folge der letzten Cyklonen ganze Landschaften Indiens entvölkern und verheeren: so begreifen wir vollkommen die Angst, von welcher im Atharva-Veda die alten Inder beim Herannahen jener schrecklichen Krankheit erfüllt sind.

Bad Wartenberg in Böhmen, den 2. Februar 1865.

Dr. J. Virgil Grohmann.

Zur Frage über die nakshatra.

In W. D. Whitney's jüngster, höchst dankenswerther Abhandlung ¹⁾ über diesen Gegenstand sind mir theils einige Ansichten zugeschrieben, die ich in dieser Prägnanz als die meinigen anzuerkennen mich außer Stande sehe, theils sind wirkliche Ansichten von mir mit Gründen bekämpft, die ich nicht für stichhaltig halten kann.

So ist es zunächst unrichtig, wenn es auf p. 46 heisst: „Prof. W. holds as demonstrable and attempts to prove that the sieou are, along with the manâzil of the Arabs, directly derived from the nakshatras — the other two peoples having separately imported from India and applied to their own uses, with slight alterations an institution of Hindu origin“: — oder auf p. 60: „Prof. W.'s attempts to prove that the Hindu system is the parent and the others its descendants“: — resp. auf p. 62: „he acknowledges the existence of the complete system of sieu in China as early as 250 BC., yet thinks it only an offshoot of the Hindu naksh. series“: — oder wenn auf p. 64 die Rede ist von meinem: „belief, that all the other known forms of the asterismal system derive themselves from the Hindu alone“. Eine so apodiktische

¹⁾ On the views of Biot and Weber, respecting the relations of the Hindu and Chinese systems of asterisms, with an addition on Müller's views respecting the same subject, Journal Am. Or. Soc. 8, 1—94. 1864.

Behauptung über das Verhältniß der nakshatra zu den sieou ist meinen beiden Abhandlungen über die nakshatra (speciell handelt es sich dabei um die erste derselben) völlig fremd ¹⁾. Nur in einem einzigen Falle (Naksh. 1, 321, 1—9) habe ich die etwaige Möglichkeit einer beiderseitigen Entlehnung (der menâzil, wie der sieou) aus Indien als hypothetischen Erklärungsgrund verwendet ²⁾, resp. an einer andern Stelle (Naksh. 1, 299) anderweitige indische Spuren in China aufzufinden gesucht, während ich mich denn doch sonst durchweg (Nakshatra 1, 306—16. 2, 400) weit mehr der Annahme geneigt zeige, daß Babylon als das gemeinsame Mutterland der astronomischen Wissenschaft für Indien und China zu erachten sei. In der That geht ja denn auch Whitney selbst (p. 61 ff.) ausführlich auf die Gründe ein, die mich dazu veranlassen, „the originality of the system of nakshatras“ zu bezweifeln, dasselbe somit nicht als „an institution of Hindu origin“ anzusehen, sondern den Ursprung desselben eben in Babylon zu suchen. Nur dann, wenn sich die Vermuthung des altsemitischen Ursprunges der Mondstationen nicht bewahrheiten sollte, würden wir — meine ich — zur Erklärung der Identität der vier menâzil-sieou 15. 22—24. gegenüber den Abweichungen der entsprechenden vier nakshatra in der That auf meine hypothetische Vermuthung, daß jene Identität nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig

¹⁾ Ich vermute, daß Whitney hiebei durch den auf pag. 12 abgedruckten Brief von mir mit influenzirt worden ist: theils aber ist dies eben ein Brief, keine Abhandlung, theils ist derselbe viel früher geschrieben, als die beiden Abhandlungen über die nakshatra.

²⁾ „Jene Uebereinstimmungen der sien-manzil gegenüber den nakshatra würden somit nichts für einen uralten gegenseitigen Zusammenhang entscheiden, da sie eben auch einfach nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig aus Indien erhaltenen Gutes sein könnten“.

aus Indien entlehnten Gutes sei (Naksh. 1, 321) zurückzukommen haben. Es ist aber meine ausgesprochene Ueberzeugung, daß wir einstweilen allen Grund haben, an jener Vermuthung festzuhalten, China somit als die Schülerinn Babylons, nicht als die Schülerinn Indiens anzusehen ist ¹⁾).

Was nun meine Gründe für den nicht-indischen, sondern altsemitischen Ursprung der nakshatra betrifft, so muß ich zugeben, daß ich den Hauptgrund — in welchen ja auch Wh. mit mir übereinstimmt —, meinen Unglauben nämlich an die Fähigkeit der vedischen Inder zu dgl. selbständigen Beobachtungen, in meiner Abhandlung über die naksh. nicht scharf genug pointirt habe, obwohl derselbe z. B. Naksh. 2, 363 (freilich bei einer andern Gelegenheit) doch wohl deutlich genug zu Tage tritt. Ich kann nunmehr indessen auf die oben pag. 358—64 angeführten Data verweisen, als diesem meinem Unglauben zur Stütze dienend.

Von den Gründen sodann für das Bestehen eines altsemitischen Systems der Art ist, wie ich ebenfalls zugebe, der von dem Fest der Harraniter entlehnte keineswegs

¹⁾ Auch hat mich bisher noch Niemand anders verstanden. Müller (Rigv. 4, pref. pag. 46) sowohl als Haug (Times of India) bezeichnen mich als einen Verfechter der Mutterschaft Babylons für die nakshatra und für die sieou etc. — Mohl's Angabe freilich (Journ. Asiat. Juillet 1861 p. 113. 114): „Mr. W. a repris la thèse de l'originalité de l'astronomie indienne“ soll mich zwar allerdings wohl als einen Verfechter (!) der letzteren bezeichnen, indessen doch nicht gerade als Verfechter der Ansicht, daß auch die sieou aus Indien stammen. (An derselben Stelle erklärt Mohl von den MM. Whitney und Newton, daß sie unabhängig von Biot in Bezug auf den griechischen resp. vorptolemäischen Ursprung der indischen Astronomie zu denselben Resultaten, wie Dieser, gelangt seien, à l'exception d'un seul point, celui des nakshatras, qu'ils ne dérivent pas comme lui des sieou chinois, während sich doch einestheils Wh. gerade damals mit Biot's Ansicht hierüber ganz einverstanden erklärt hatte, andernteils aber Biot von dem durch Wh. angenommenen vorptolemäischen Alter der indischen Astronomie nichts wissen wollte).

irgendwie zwingend, die Existenz eines solchen wird dadurch nicht „mit Nothwendigkeit geboten“, nur wenn dieselbe anderweitig erhärtet wäre, würde auch jenes Fest, als Ritual-Theil eines altsemitischen Volksstammes, als weitere Bekräftigung dafür mit in Frage kommen können. — Günstiger steht die Sache mit den mazzaloth, obwohl keineswegs so günstig, wie Haug (s. oben pag. 358) annimmt ¹⁾. — Was sodann die (twenty-eight, setzt Müller Rîgv. vol. 4. pref. p. 70 hinzu!) menâzil des Qorân betrifft, so habe ich selbst bereits zugegeben (Naksh. 1, 320), daß, zumal nach Levy's „Entdeckung einer Inschrift in altindischen Charakteren auf der Halbinsel Sinai, die Möglichkeit ihrer Entlehnung aus Indien, etwa in den ersten Jahrhunderten u. Z., noch nicht ausgeschlossen“ ist. Nicht minder muß ich, Whitney gegenüber, daran festhalten, daß die Shartân-Reihe der 28 menâzil des Alferghâni etc. jedenfalls faktisch auf indischen Ursprung zurückgehe. Steinschneider's ausführliche, leider allerdings wenig übersichtliche Untersuchungen (Z. d. D. M. G. 18, 118–201) lassen hierüber kaum einen Zweifel ²⁾. So lieb es mir auch wäre, das Gegentheil erwiesen zu sehen, da das Bestehen eines altarabischen Mondstationenkreises ja eben ein di-

¹⁾ vgl. Steinschneider, Ztschr. der D. M. G. 18, 120. — E. Meier hat neuerdings Massilia, den alten Namen von Marseille, mit: „מַצְלָה arab. manzil, Niederlassung, Wohnung, Herberge“ identificirt (Ztschr. der D. M. G. 19, 91). Ist dies richtig, so würden die Actien der mazzaloth als Mondstationen in der That erheblich steigen.

²⁾ Aus einem Briefe Steinschn.'s vom 10. April d. J. entnehme ich Folgendes: „Von arabischen menâzil vor indischem Einfluß habe ich Nichts gefunden. — Auch halte ich meine Ansicht aufrecht, daß die Juden die Stationen nicht kannten. Ueber den angeblichen Dorotheus habe ich noch nichts Sicheres. — Ich vindicire meiner Abhandlung hauptsächlich das Verdienst der Nachweisung, daß die Mondstationen in den großen Kreis der Ideen gehören, welche von Indien aus nach Europa gekommen sind und das Mittelalter beherrscht haben“.

rekter Anhalt für meine Annahme von der Herkunft der nakshatra aus Babylon sein würde¹⁾, so kann ich mich doch den ausdrücklichen Angaben der arabischen Astronomen gegenüber, welche für die 28 menâzil, Shartân an ihrer Spitze, durchweg auf Indien als ihre Haupt-Quelle hinweisen²⁾, nicht zu einer andern Auffassung verstehen. Und wenn die menâzil 15. 22 — 24 von den entsprechenden nakshatra differiren, dagegen mit den betreffenden sieou übereinstimmen — worauf Wh. mit Recht besonderes Gewicht legt —, so reicht dieses „nearer agreement with the presumable original order of the asterisms“ doch nicht aus, um, den arabischen Angaben gegenüber, den indischen Ursprung der Shartân-Reihe direkt abzuweisen. Ich halte vielmehr daran fest (s. Naksh. 1, 320), daß dieser Umstand sich einfach auch dadurch erklären läßt, daß damals, als diese (âçvinî-) Reihe von Indien zu den Arabern kam, jenen vier Gliedern derselben auch in Indien noch die alte von Babylon einstmals überkommene Himmelslage zukam. Für 15. und 22. habe ich ja eine dergl. von der späteren abweichende, zu der der entsprechenden menâzil und sieou dagegen stimmende Himmelslage in der That aus dem Taitt. Brâhmana faktisch nach-

¹⁾ wenn Sédillot die Araber direkt als die ersten Erfinder der Mondstationen betrachtet, so fehlen hiefür irgend welche, hier gerade den mannichfachen inneren Schwierigkeiten gegenüber doppelt nothwendige, äußere Beweise. — Auffällig bleibt es übrigens, daß Biot die von Sédillot gemachten Einwürfe gegen seine chinesische Theorie so vollständig totschweigt, während er sich doch sonst lebhaft genug darüber zu beklagen wußte, wenn man von seinen eigenen Ansichten nicht die gebührende Notiz nahm, s. seine Worte hierüber in den *Études* pag. 208 (ed. oct.), pag. 33 (ed. qu.) die eigentlich vollständig auf ihn selbst passen.

²⁾ von Interesse ist hierbei, daß schon sie die Frage aufstellen, s. Steinschneider p. 166, ob die Inder dabei als selbständig oder als Schüler der Chaldäer zu betrachten sind: *Indi vero primi saeculi partes sive ita primum habuerint, sive caldeorum inventionem postea recuperantes...*

gewiesen ¹⁾. Für 23. 24 liegt somit die gleiche Vermuthung nahe genug. Während dann in Indien die Kenntniß der nakshatra und ihrer Himmelslage in Folge davon, daß sie allmählig durch den Zodiacus und die Planeten bei Seite geschoben wurden, Schaden litt, hätte China dieselben von Anfang ab in der ebenfalls von Babylon her überkommenen Weise treu bewahrt. Allerdings erscheint damit, denn 22 ist abhijit, ein doppeltes geboten: theils nämlich die Annahme der Zahl 28 für die nakshatra als auch altbabylonisch, wie es denn ja auch wirklich 28 sieou sind, theils ferner müßte, da die Neuheit von abhijit zur Zeit des Taitt. Brâhm. in der That wohl außer Zweifel steht, eine zweite Entlehnung aus Babylon, der ersten gegenüber, welche nur 27 nakshatra ohne abhijit kannte, angenommen werden. Ein gleiches Resultat ergiebt sich ja auch, wie es scheint, aus der Differenz, welche das Coluren-Datum des Jyotisham in seiner Stellung zur kṛittikâ-Reihe zeigt, falls derselben nämlich überhaupt ein so specielles Gewicht beizulegen ist, s. Naksh. 2, 357. 363. Jyotisha p. 15.

Die Verwandlung der kṛittikâ-Reihe in die âçvini-Reihe ist in Indien offenbar durch das Bekanntwerden des Aries-Zodiacus, dem sich die letztere anschließt, hervorgerufen worden. Da nun die Sharṭân-Reihe der menâzil ebenso wie die padewar-Reihe der persischen chortak ebenfalls dem Aries-Zodiacus (resp. der âçvini-Reihe) entspricht, so müßte man, um dieselben als einheimischen (nicht

¹⁾ Ein Nachweis, der durch Wh.'s dictum (pag. 67), „daß the Hindu (-series) shows no signs of change at these points, but rather the contrary (!)“ natürlich nicht alterirt wird. Auf pag. 54 (resp. pag. 56) erklärt er ja doch selbst für 15 (svāti) meine Annahme als begründet (ob schon nicht als absolut nöthig); für 22 aber greift er zu einer merkwürdigen Aushilfe s. unten.

aus Indien entlehnten) Rest eines altbabylonischen Mondstationen-Systems ansehen zu können, annehmen, daß die Umwandlung der alten, der *kṛittikā*-Reihe entsprechenden Ordnung¹⁾, welche einen Taurus-Zodiacus — die Plejaden an der Spitze — voraussetzt, in Westasien selbständig vorgenommen worden sei (ganz ebenso, wie dies in Indien durch Entthronung der *kṛittikā*s geschah). Die Möglichkeit hievon ist jedenfalls nicht in Abrede zu stellen, und was speciell die persischen *chortak* anbelangt, so hat Wh. (p. 66) mit Recht darauf hingewiesen, daß die betreffende Stelle des *Bundehesh*, da sie zuerst den Zodiacus mit Aries an der Spitze aufführt, auch die darauf folgenden *chortak* in gleicher Reihenfolge aufführen mußte. Doch ist auch hierbei u. A. die Angabe des *Ammianus Marcellinus* (s. *Indische Skizzen* pag. 78) im Auge zu behalten, welche, wenn auch nicht für die Zeit des *Hystaspes*, Vaters des *Darius*, wie er angiebt, so doch wohl für seine eigene Zeit gelten wird, und in welcher er denn eine ganz specielle Geltung der indischen Astronomie für Persien statuirt (: s. auch *Naksh.* 1, 323). Für die Araber sodann, deren Astronomen sich selbst durchweg als Schüler der Inder in Bezug auf die *nakshatra* bekennen, ist eine selbstständige Anpassung der Mondstationen an den Aries-Zodiacus wenig wahrscheinlich. — Es findet sich nun bei *Steinschneider* am a. O. allerdings noch ein merkwürdiger Umstand, der für die Entscheidung dieser Frage von nicht geringer Bedeutung erscheint, nämlich statt der

¹⁾ Wh.'s Erklärung des Namens *Aldebarān* als: *secundus* hat durch *Steinschneider* (a. a. O. pag. 266) — indeß nur eventuellen — Widerspruch erfahren; nach *Alferghāni* hieß dies Gestirn eig. *alfanīq*, s. *Krehl*, *Religion der nördlichen Araber* p. 10.

âçvinî-Reihe eine bharanî-Reihe, mit al-Butain statt mit Shartân beginnend, und zwar zu zweien Malen, 1) in der hebräischen Himmelsscheibe der Münchener Hs. 261, am a. O. p. 154, und 2) in Bonatti's *Astronomiae decem tractatus* (verfaßt zwischen 1281 und 1296) am a. O. pag. 198. Und zwar erscheint am letzteren Orte der Name albutain in den Formen albaraya, albaraga, albarain, welche wie direkt aus bharanî entstanden aussehen, somit für den indischen Ursprung der betreffenden Angabe zu entscheiden scheinen. Bei der korrupten Gestalt aller dortigen Namen ist dies indeß wohl reiner Zufall: keiner der andern Namen zeigt Anklang an die indischen nakshatra-Namen. Es ist somit das Faktum selbst rein an und für sich zu betrachten. Selbständige Beobachtung von Seiten der arabischen Astronomen ist dabei wohl ausgeschlossen, da das astronomische Datum der bharanî-Reihe über deren Zeit weit vorausliegt. Es bleiben somit, wenn nicht das Ganze selbst nur als ein Irrthum der Ueberlieferer anzusehen sein sollte — und zu einer dergl. Annahme liegt keine rechte Veranlassung vor — nur zwei Möglichkeiten: entweder 1) es handelt sich hier um eine alte westasiatische Rektifikation der älteren, in der kritikâ-Reihe ihren Ausdruck habenden Himmelstheilung, oder 2) es ist auch hier indischer Einfluß vorliegend, wie denn das Datum des Jyotisham — das wir freilich seinerseits selbst als nach Indien erst eingewandert anzusehen (s. p. 356. 430) geneigt sind — wirklich eigentlich (Naksh. 2, 356 n.) eine bharanî-Reihe implicirt. Für die erstere Annahme ließe sich nun in der That geltend machen, daß die Araber außer den Indern als ihrer Hauptquelle für die mansiones doch auch gelegentlich noch auf andere Autorität sich berufen;

so Aben Ragel, von dem Steinschneider pag. 156 angiebt, daß er in lib. vii. bei dieser Gelegenheit stets die astrologischen Ansichten der Inder denen des Dorotheus entgegenstelle (und neben diesem resp. auch Antichus, Antiochus, und Uelleius, Valens? oder Vettius?, namhaft mache). Ebenso handelt 4, 18 der 1142 verfaßten Epitome des Io. Hispalensis (Steinschn. pag. 125): de electionibus Indorum (*et fehlt*) Dorothei secundum mansiones lunae 28, und wird dieser Dorotheus darin als Sidonius bezeichnet. Es fragt sich nun aber, in wie weit diesen Angaben ein Gewicht beizulegen ist, da uns Alkindi (bei Steinschn. pag. 133) ausdrücklich erzählt, wie man zu seiner Zeit den Mangel systematischer Erkenntniß dadurch zu ersetzen suchte, daß man angeblich traditionelle Aussprüche alten Autoritäten, wie Hermes, Ptolemaeus und Doronius (der offenbar mit Dorotheus identisch, s. Steinschn. p. 156) beilegte. Denn wenn sich auch hieraus als gewiß ergibt, daß Doronius als alte Autorität galt, so fragt es sich nun doch, ob nicht etwa jene Angaben des Aben Ragel etc. eben in diese von Alkindi perhorrescirte Kategorie fallen, in welchem Falle ihre Zurückführung auf Dorotheus gegen ihren etwaigen indischen Ursprung begreiflicher Weise gar nichts beweisen würde.

Sind nach dem Bisherigen die wirklichen Beweise für das Bestehen eines altsemitischen Mondstationen-Kreises allerdings keineswegs irgendwie zwingend, so wollen wir doch darum die Hoffnung noch nicht aufgeben, daß sich deren in der That noch finden werden: insbesondere blicken wir mit Erwartung auf die assyrischen Keilinschriften. In der Meißener Philologen-Versammlung theilte mir J. Oppert mit, daß er die Mondstationen (in welcher Zahl

konnte er nicht mit Bestimmtheit angeben) in der That in derselben angetroffen habe. Hoffentlich hat er damit andere Stellen im Auge gehabt, als die folgende, die sich in seiner Abhandlung über die Inschriften der Sargoniden p. 38 als Theil einer Inschrift des Königs Sargon (c. 700 a. Chr.) vorfindet: „dans le 3^me mois, nommé Siran, consacré au dieu, qui règle le parcours des trente mansions diurnes . . . et qui est Sin“ (d. i. Deus Lunus): denn hiermit ist uns nicht gedient, da es sich hier wohl eben nur um die 30 Tage des Monats handelt.

Es treten übrigens für den altsemitischen Ursprung der nakshatra sekundär ja auch noch die sonstigen Beziehungen astronomischer Art ein, die ich zwischen Babylon und Indien aufzufinden gesucht habe, die Analogieen nämlich in den Namen für *kṛittikâs*¹⁾, für *rohinî* und *mṛigaçîrsham* nebst den dazu gehörigen Mythen, und für *âçreshâs* (s. Naksh. 2, 368—71), vor Allem aber die Gleichheit der Angaben über die Dauer des längsten Tages, wie sie uns für Babylon, Indien und China vorliegen (s. Naksh. 2, 362. 400). Wh.'s Einwürfe hiegegen (pag. 63) beruhen wesentlich darauf, daß die Breite Babylons und des Theiles von China, „in which were situated its ancient capitals and centres of civilisation, nearly the same“ sei. Nun, dies ist denn doch nicht ganz richtig. Babylon liegt faktisch 32° 31', Loyang dagegen, um welches es sich hierbei handelt, 34° 45'. Wenn nun nicht einmal die Babylonier im Stande gewesen sind, ihre längste Tageslänge richtig zu bestimmen, sondern eine solche angeben,

¹⁾ Die gleiche Bedeutung hat auch der arabische Name, s. Krehl, am a. O. pag. 26.

die nur für 35° paßt (s. Naksh. 2, 362—363), so ist kaum denkbar, daß die Chinesen ihrerseits dies vermocht haben sollten. Gerade also der Umstand, daß die chinesische Angabe für Loyang so absolut richtig ist, erweckt Verdacht gegen ihre Ursprünglichkeit. Man sollte nach dem Beispiele Babylon's eine Angabe erwarten, die denn doch mindestens um 2° von der Wahrheit differirte, selbst wenn man zugeben wollte, daß die Chinesen ebenso gute Beobachter gewesen seien, wie die Babylonier, was in der That doch ziemlich fraglich sein möchte! — Der Einwurf so dann, daß die Angaben selbst nicht genau genug seien, um daraus auf wirkliche Identität schließen zu können, scheint mir gegenüber dem Umstande, daß alle drei Länder in derselben Angabe zusammentreffen, die zwar allgemein gehalten, aber doch eben absolut identisch ist, bedeutend an Gewicht zu verlieren.

Ebenso wie bei den historischen Vorfragen, muß ich auch da, wo es sich um den Charakter etc. der nakshatra handelt, Wh.'s Darstellung, oder resp. Bekämpfung meiner Ansichten mehrfach entschieden ablehnen. So ist es zunächst eine wiederholt bei ihm wiederkehrende Wendung, mir die „assumption“ zuzuweisen (vgl. p. 20 ff. 46. 47), die nakshatra seien, wie die sieou „virtually single stars serving to mark out in the heavens and give name to intervals, which are reckoned from one star to the next“. Mit ziemlicher Emphase verweilt er dabei, daß es absolut keinen Grund hiefür gebe, und daß es impossible sei, „to summon them (Biot und mich) to declare the reasons of their faith“. Ich beantworte dies einfach mit der Aufforderung, mir eine Stelle in meinen Abhandlungen über die

nakshatra nachzuweisen ¹⁾, wo ich annehme (pag. 26. 47): „that to mark out equal spaces traversed equidistant stars would necessarily have been selected“. Wenn ich Naksh. 2, 276. 277 von den „gleichmäßigen Entfernungen“ der nakshatra spreche, so übersetzt Whitney (p. 47) freilich letzteres Wort durch: the stars limiting and dividing the asterisms, die ich für: disposed at precisely equal distances along the ecliptic hielte, anstatt einfach hiebei, wie sich gehörte, an den ganzen Himmelsraum von je $\frac{1}{27}$, den dieselben einnehmen, zu denken, ebenso wie ibid. 1, 308 von „27 in gleicher Entfernung von einander befindlichen Mondstationen“ ²⁾, oder 2, 288 von „den 27 naksh., die in gleicher Entfernung zu einander stehen“, die Rede ist. Gerade der Nachweis, daß „die Räume der 27 nakshatra, ihre gegenseitigen Entfernungen von einander, von Anfang an rechnungsmäßig gleich gewesen sind“, ist ja denn doch mit ein Hauptbestreben meiner Arbeit. Wh.'s Mißverständniß hiebei ruht offenbar auf einer Verwechslung der beiden in nakshatra, als Mondstation, eingeschlossenen Begriffe: Stern, resp. Sterngruppe, und: Umfang derselben (vgl. seine eigenen Bemerkungen hierüber p. 81). Daß natürlich da, wo von Lage etc. der nakshatra die Rede ist, dann nicht mehr an die Mondstation als solche, d. i. als $\frac{1}{27}$ des Himmels, sondern eben nur an den Stern, resp. die Sterngruppe zu denken ist, durch welche dieselbe

¹⁾ Daraus, daß ich Naksh. 1, 317 auf Grund von Ideler's Erklärung den periodischen Monat als „nach dem täglichen Vorrücken von Stern zu Stern abgemessen“ bezeichne, folgt doch nicht, daß ich für die die nakshatra markirenden Sterne je eine Entfernung von $13\frac{1}{2}^{\circ}$ verlange! — Der Ausdruck: begrenzende Sterne 1, 284 gehört Biot an und ist auf p. 285 nur wiederholt, um mich dessen Ausdrucksweise konform anzuschließen.

²⁾ „woneben denn das Determinanten-System Biot's schwerlich noch irgend Platz finden könnte“ heißt es im Verlauf 1, 309.

repräsentirt wird, versteht sich von selbst. — Es steht übrigens jene Supposition Whitney's ja auch eigentlich geradezu in Widerspruch mit der zweiten Ansicht über die nakshatra, die er mir auf pag. 55 zuweist, wonach ich nämlich den periodischen Umlauf des Mondes in 27 bis 28 Tagen, resp. die Theilbarkeit seiner Bahn in ebensoviel Theile für „the system itself or the essential of part it“ halten soll, „while its fixation in the sky, by selected stars or groups of stars is a matter of secondary consequence.“ Mit dieser letzteren Angabe hat Wh. allerdings in so weit Recht, als ich in der That weit eher geneigt bin, die Theilung des Himmels in 27 dem täglichen Laufe des Monats entsprechende Theile als das prius, die Wahl der dieselben markirenden Sterne dagegen als das posterius anzusehen — hat ja doch auch die Dodekatemorie des Himmels eher bestanden, als der Zodiacus! —, ehe ich mich zu Whitney's eigener Ansicht von der Priorität der Letzteren bekennen könnte: „there is no such thing as a system of nakshatras until the series of stellar groups is determined upon, as guides to the actual division and nomenclature of the path of the planets“. Was in aller Welt zunächst haben die Planeten hier zu thun? Wenn Wh. die Existenz eines nakshatra-Systems von der Erkenntniß desselben als eines Mittels zur Eintheilung der Planetenbahn abhängig machen will ¹⁾, nun, dann giebt es im Veda, welcher von den Planeten nichts weiß (was Wh. auf pag. 67 ja auch selbst betont), überhaupt kein nakshatra-System! Die faktisch als Marken der nakshatra

¹⁾ Dieser: planetary path kehrt auch auf pag. 27 wieder, bedeutet daselbst aber wohl nur so viel, als das vier Zeilen vorher stehende: „the moons track“?

verwendeten Sterne, resp. Sterngruppen sodann sind bekanntlich theilweise aus Sternen so geringer Gröfse bestehend, dafs die Annahme, man habe sie eher vor den übrigen Sternen ausgezeichnet, ehe man sie noch für die zur Bezeichnung der 27tägigen Mondbahn nöthige „series of stellar groups“ verwandte, wenig glaublich erscheint. Nur dadurch vielmehr, dafs es eben galt, für die 27 Theile dieser letzteren je einen markirenden, dominirenden Stern, resp. Sterngruppe zu finden, nur dadurch ist die Aufnahme von Sternen so geringer Gröfse in jene Reihe überhaupt erklärlich: man war genöthigt, sich mit dem in der betreffenden Gegend befindlichen Stern-Material zu behelfen, so gut es eben ging. — Wenn Whitney übrigens ziemlich consequent nakshatra mit: stellar groups, asterisms, constellations übersetzt, so ist doch diese Beschränkung theils etymologisch durchaus nicht zu rechtfertigen¹⁾, theils geschieht damit dem Faktum Eintrag, dafs mehrere nakshatra nicht durch Sterngruppen, sondern nur durch Einzelsterne markirt sind²⁾.

Meine Ansicht von dem Charakter der nakshatra geht weder dahin, dafs sie: virtually single, resp. equidistant stars, noch dahin, dafs sie blofse (pag. 77): spaces in the heaven seien, sondern dahin (s. Naksh. 2, 288), dafs sie eine Theilung des Himmels in 27 gleiche, d. i. also je in glei-

¹⁾ Da Whitney (pag. 55) die Bedeutung „mansions, stopping places, stations“ für nakshatra ausdrücklich verwirft, so kann er füglich — und er thut es auch auf pag. 5 — nur die Bedeutung Stern als die primäre ansehen, aus welcher sich secundär die obigen Bedeutungen freilich entwickelt haben, aber doch eben erst sekundär durch das Medium der Restriktion des Wortes auf die Mondstationen, s. Wh.'s. eigene Bemerkungen p. 78.

²⁾ Auf pag. 22 giebt Wh. zu, dafs „the Hindu-system is . . . composed chiefly of groups or constellations“. Auf pag. 23 dagegen heifst es: „that the members of the system were actually groups from the commencement of their history in India“.

cher Entfernung von einander stehende Abschnitte darstellen, welche den periodischen Mondmonat zu markiren bestimmt ist, wobei denn resp. ein jeder dieser 27 Theile durch in dem betreffenden Himmelsabschnitt dazu geeignete Einzelsterne oder Sterngruppen repräsentirt wird. Das Hauptgewicht liegt hierbei auf ihrem Charakter als Mondstationen, und wenn Wh. (pag. 20), mit Bezug auf meine Bezeichnung (Naksh. 1, 316) seiner in den Noten zum Sûrpassiddh. ausgesprochenen Ansicht, vermöge deren er „in Abweichung von Biot die nakshatra nicht als Mondstationen, sondern nur als: zodiacal constellations rudely marking out divisions of the ecliptic gelten läßt“, als einer — „wie unsere Abhandlung zeigen wird“ — irrigen, bemerkt, daß er bei mir vergebens nach einem Erweis dieser Irrigkeit sich umgethan habe, nun, so liegt dies einfach darin, daß ich ihm ja hiebei eben gar nicht, wie er annimmt, deshalb entgegentrete, weil er die nakshatra „instead of being limiting stars“ für „zodiacal constellations marking out divisions of the ecliptic by their proximity“ hält, sondern nur deshalb, weil er dieselben nicht als Mondstationen ansehen will. Die Gründe aber, welche für diese meine Ansicht von den nakshatra als Mondstationen in meiner Abhandlung aufgeführt sind, haben ja in der That auf Wh. so überzeugend gewirkt, daß er sich derselben jetzt ohne Weiteres direkt und vollständig angeschlossen hat. Denn wenn er es jetzt (pag. 25) als seine Ansicht ausspricht, daß die nakshatra „were a series of 27 or 28 stellar groups, serving as basis for a division of the ecliptic into the same number of portions . . . and regarded as suggested by the moons revolution and established to mark her progress from day to day through the

sky“, so ist diese seine jetzige Ansicht — in Bezug auf welche er gegenwärtig keine „discordance of opinions“ für möglich hält — keineswegs (p. 27): „in nearly all essential respects the same with that expressed in the notes on the *Sûryasiddhânta*“, sondern steht in sehr direktem Widerspruch damit. Denn dort sagt Wh. pag. 207: „Mr. Biot's error lies in his misapprehension in two important respects of the character of the Hindu asterisms: in the first place . . , and in the second place he assumes them to have been established for the purpose of marking the moons daily progress from point to point along the ecliptic“. Er bezeichnet dann weiter die Ausdrücke: Mondstationen, Mondhäuser etc. als „founded only in carelessness or in misapprehension“, erklärt, daß im *Sûryasiddhânta* nirgendwo Beziehung der nakshatra zum Monde vorliege etc., und schließt seine lange Erörterung hierüber auf p. 208 damit, daß „such a connection (with the moons daily motions) was never deemed an essential feature of the system“.

Hiegegen¹⁾ war es, daß ich Naksh. 1, 316 und 2, 294 not. 3 unmittelbar auftrat, und der polemische Theil meiner ganzen Arbeit war ja eben der: 1) Biot gegenüber den auch von Wh. damals²⁾ adoptirten chinesischen Ursprung der nakshatra abzuweisen, 2) Wh. gegenüber ihren Charakter als Mondstationen darzulegen. In beiden Beziehungen aber hat sich Wh. jetzt vollständig seinen früheren Ansichten ab-, der meinigen zugewendet. Und zwar war es zur Erhärtung des nicht-chinesischen Ursprungs der

¹⁾ in der additional note auf p. 325 ist allerdings ein gewisser Rückzug bereits angetreten, aber derselbe ist weit entfernt davon, ein principieller zu sein. ²⁾ s. note zum *Sûryas.* pag. 206.

nakshatra nöthig, darzuthun, daß die von Biot hervor-
gehobene Ungleichmäßigkeit der Entfernungen,
durch welche dem ganzen System ein so zweckwidriger
Anschein gegeben wird, der älteren Zeit desselben nicht
zukömmt, daß dasselbe vielmehr von Anfang ab, seinem
Zwecke den periodischen Mondlauf zu markiren ent-
sprechend, den Himmel in siebenundzwanzig gleiche
Räume theilt, jeden derselben durch geeignete Sterne des
betreffenden Himmelsstückes markirend. Ich bekenne meine
Unfähigkeit, die späteren sich zudem widersprechenden
Angaben im Nakshatrakalpa, bei Garga, Brahmagupta etc.
über die ungleichmäßigen Entfernungen, die ja auch für
Wh. (pag. 23 und 27) jetzt noch „as obscure“ wie früher
sind, zu erklären, insofern dieselben sich ja keineswegs
etwa bloß auf die Entfernungen der Sterne, resp. der
Sterngruppen der einzelnen nakshatra von einander, son-
dern auf den ganzen Umfang (bhoga, kshetra) derselben
beziehen, und damit denn natürlich ihre Verwendung als
Marken des periodischen Mondlaufes vollständig beeinträch-
tigt wird. Indem ich mich demgemäß (Naksh. 1, 316) einst-
weilen bescheide, „die Frage über den Ursprung dieser
ungleichmäßigen Entfernungen resp. deren Gemein-
samkeit zwischen China und Indien unentschieden zu lassen,
da wir eine uns völlig genügende Lösung nicht anzugeben
wissen“, weise ich doch in der Note ibid. bereits darauf
hin, „daß auch bei dem Zodiakus eine ganz ähnliche In-
congruenz stattfindet, insofern auch da jedem Zeichen rech-
nungsmäßig 30° zukommen, während der Umfang der
einzelnen Bilder in sehr bedeutender Weise differirt“. Und
dies ist denn gerade die Lösung, welche auch Whitney
jetzt (pag. 25) adoptirt hat. Die Entstehung jener Un-

gleichmässigkeiten erklärt sich danach einfach dahin, daß zur betreffenden Zeit das Wort nakshatra neben seiner prägnanten Bedeutung als Bezeichnung der Mondstationen, resp. der zur Markirung der 27 gleichen Himmelstheile gewählten Sterne, gleichzeitig auch, gemäß seiner ursprünglichen allgemeinen Bedeutung: Stern, zur Bezeichnung jener Sterne selbst als solcher, ohne Beziehung auf ihren Charakter als Mondstationsmarken, gebraucht ward, daß dann das von der gegenseitigen Entfernung dieser Sterne Geltende schliesslich auch wieder auf ihre Stellung zu den Mondstationen übertragen, und so letzteren ein ungleichmässiger Umfang zugetheilt wurde, der mit ihrem wahren Wesen nicht im Einklange steht.

Bleibt freilich immer noch die Frage, wie die Uebereinstimmung mit den sieou in dieser eigenthümlichen Beziehung zu erledigen. Nachdem indessen Whitney theils Biot's Theorie von den sieou auf p. 34. 42 einer gründlichen Kritik unterworfen, theils gezeigt hat, daß die Gestalt, welche das System derselben „now wears in China, is the result of an alteration, made some time later than its origination or its reception from abroad“, brauchen wir uns über diesen Punkt keine große Sorge weiter zu machen. Schlimmsten Falles genügt, wenn keine andere Erklärung möglich, der Hinweis auf die langjährigen Beziehungen der indischen Buddhisten zu China, um die Herübernahme irgend welcher im Laufe der Zeit in Indien gemachter Veränderungen in das vor Alters von Babylon her überkommene und in seiner Kio-Reihe schon für c. 250 a. Chr. (also für eine dem Beginn buddhistischen Einflusses vorausliegende Zeit) geschützte sieou-System als leicht denkbar erscheinen zu lassen.

Aus dem fest bestimmten, gleichmäßigen Umfange der Mondstationen, wie er sich uns als nothwendige Eigenschaft derselben ergeben hat, folgt nun aber keineswegs etwa der gleiche Charakter auch der sie markirenden Sterne. Hat ja doch sogar auch der gleichmäßige Umfang selbst, wie dies eben die Stellen des Nakshatrakalpa, Garga¹⁾ etc. bezeugen, schliesslich einem ungleichmäßi-

¹⁾ Diese Angaben Garga's kehren ganz identisch in der sūryaprajñapti (10, 2) wieder. Vom abhijit (dem ersten der dortigen nakshatra-Reihe) heisst es nämlich daselbst, daſs es $\frac{2}{7}$ eines Nycthemeron, d. i. $9\frac{2}{7}$ muhūrta lang: „candreṇa sārḍham yogam yunakti“, während sechs naksh. (çatabhishaj etc.) 15 muhūrta lang, andere sechs (die 3 uttarāṇi, punarvasu etc.) 45 muh. hindurch, die übrigen 30 muh. lang „candreṇa saha yogam aṇuvate“. Malayagiri citirt im Comm. dazu noch andere Stellen in Māgadhi, die das Gleiche besagen. Und der Text giebt dann auch das gleiche Verhältniſs zur Sonne an, daſs nämlich abhijit vier Nycthemera 6 muhūrta lang „sūryeṇa sārḍham yogam upaiti“, während die sechs nakshatra mit çatabhishaj an der Spitze 6 Tage 21 muh., die sechs mit uttarabhadrapada als Führer 20 Tage 3 muh., die Uebrigen 13 Tage 12 muh. lang „sūryeṇa samam yogam yuñjanti“. Auch dafür führt der Comm. weitere Belege an. — In 10, 3 sodann erscheint dieselbe Eintheilung der nakshatra in pūrvabhāgāni (divasasya pūrvabhāgaḥ candrayogasyādim adhikṛitya vidyate), resp. paścādbhāgāni (divasasya paścāttaro bhāgaḥ . . .) samakshetrāṇi, und nak tam bhāgāni apārḍhakshetrāṇi, resp. ubhayabhāgāni dvyardhakshetrāṇi (= sārḍhakshe^o) wie im Nakshatrakalpa 5. Und dieselbe Eintheilung in samakshetrāṇi, ardhakshetrāṇi und dvyardhakshetrāṇi (d. i. sārḍha^o) kehrt auch in 10, 22 wieder. — Das Werk, dem ich diese Angaben entlehne (s. über dasselbe Verz. d. Berl. S. H. pag. 372) ist mir erst in neuerer Zeit durch Umstände, über die ich bald specieller zu berichten hoffe, näher zugänglich geworden. Bei seiner Alterthümlichkeit — schon Bhadrabāhusūri (fol. 1 b), resp. °svāmin (16 b), d. i. doch wohl der Verf. des Kalpasūtra, der c. AD. 682 schrieb (vergl. meine Abhandlung über das Çatramj. Māh. p. 7. 12) ?, hat einen Commentar dazu verfaßt — sollte man reiche Belehrung über die ältere Stufe der ind. Astronomie, insbesondere auch über die des Jyotisham, von ihm erwarten, da es ja nur von Sonne, Mond und den nakshatra, resp. ihrem gegenseitigen Verhältniſs während des fünfjährigen yugam handelt (: die Planeten sind zwar gekannt, spielen indess eine völlig untergeordnete Rolle: in 10, 20 z. B. wird Jupiter und Saturn, resp. ihre Umlaufzeit erwähnt: ebenso in 20, wo auch die anderen drei Namen unter einer Schaar von 88 graha erscheinen. Von dem Zodiacus dagegen habe ich bis jetzt keine Spur darin gefunden). In der That wird es dieselbe auch hoffentlich reichlich gewähren. Leider sind indess zwei Umstände hiebei sehr störend. Einmal nämlich die sehr erheblichen Schwierigkeiten, welche der Bewältigung und dem Verständniſs des Werkes entgegenstehen, theils durch verschiedene Eigenthümlichkeiten der Schrift und den bedeutenden Umfang des Ganzen, theils und vor Allem dadurch, daſs der

gen neben sich Zutritt verstatten müssen. Fehlte nun schon bei der Wahl jener Sterne, eben weil sie nicht als begrenzende, sondern nur als repräsentirende zu gelten beanspruchen, ein eigentliches cogens — die einen stehen mehr am Anfang, andere in der Mitte, andere mehr am Ende des ($\frac{1}{27}$ stels) Himmelsantheils ihrer Station —, so liegt es auf der Hand, wie leicht sich Aenderungen aller Art, sei es willkürliche, sei es unabsichtliche, in ihren Kreis einschleichen konnten, zumal bei einem Volk, wie die Inder, das zu exakten Beobachtungen so wenig geeignet ist, — ein Defekt desselben, der denn doch durch seine allerdings grofse Verehrung und Heilighaltung traditioneller Ueberlieferung nur theilweise wieder aufgewogen wird.

Die Art und Weise nun, mit welcher Whitney die von mir zusammengestellten Data hierüber behandelt, welche theils für den erst sekundären Ursprung der Zahl 28, resp. für die Ursprünglichkeit der Zahl 27, theils für sonstige Veränderungen sprechen, welche die nakshatra (d. i. ihre Sterne) in Namen, Himmelslage, Sternenzahl etc. durchgemacht haben, kann ich nicht umhin, als eine solche zu bezeichnen, welche, um mich seiner eigenen Worte mir gegenüber (pag. 51) zu bedienen, hervorgegangen ist aus seiner „anterior persuasion“ von der „fixedness

Māgadhi-Text des sūtra selbst stets nur mit wenigen Anfangsworten citirt ist (die oben angegebenen Stellen konnten daher auch nur in der Sanskrit-Uebersetzung des Commentars aufgeführt werden). Sodann aber der höchst verhängnißvolle Umstand, daß die Jaina, vgl. Colebrooke 2, 220—224, wie überall, so auch in der Astronomie in einer höchst merkwürdigen Weise rein willkürlich und phantastisch zu Werke gehen (: die nakshatra beginnen z. B. mit abhijit, das yugam resp. mit der Conjunction des Mondes mit abhijit am ersten Tage der schwarzen Hälfte des crāvaṇa fol. 85 a). — Der Commentator Malayagiri ist wohl identisch mit dem Malayasūri, der nach Aufrecht Catal. Oxon. p. 396 ^b anno 1772, der Vira-Aera nämlich, also (s. Çatrumj. Māh. p. 12) 1423 p. Chr. lebte.

and permanency of the stellar groups composing the nakshatras“ (p. 56), einer Ueberzeugung, die freilich ihrerseits bei ihm eigentlich etwas befremdet, da er ja doch selbst früher in seinem Sternkatalog (Noten zum Sûryas. p. 186. 206. 218. 191. 198) in Bezug auf „the later knowledge of the Hindus respecting their system of asterisms“ von: very grave errors, von: confusion and uncertainty, von: inconsistencies, die das System: disfigure, von: ignorance and carelessness, von: arbitrary alterations (freilich als bereits: „made at the time of its adoption“!) zu sprechen sich veranlaßt gesehen hat.

Was denn zunächst die Zahl 27 betrifft, so steht die Sache philologisch betrachtet einfach so. So lange nicht in einem der älteren Texte neben den doch wahrlich ziemlich zahlreichen (Wh. sagt freilich p. 58 not numerous!) Erwähnungen dieser Zahl auch die Zahl 28 für die nakshatra nachgewiesen wird — und das ist bis jetzt nicht geschehen —, will es gar nichts besagen, daß in den späteren Texten beide Zahlen neben einander stehen. Von einem dieser letzteren Texte freilich versucht Wh. jetzt anzunehmen — und Haug, s. oben pag. 369, thut das Gleiche —, daß er ein alter sei. Während er nämlich in den Noten zum Sûryasiddh. pag. 203 von der Aufzählung der nakshatra „in the nineteenth book of the Atharva-Veda, a modern appendage to that modern collection“ spricht, wie er denn auch noch ganz vor Kurzem in seinem Atharva-Prâtiç. p. 251 von dem sekundären Charakter dieses neunzehnten Buches gehandelt hat, hält er es jetzt (p. 58) „by no means impossible, that the Atharvan-hymn should be as ancient as anything which mentions the complete series of asterisms“. Auf die von mir Naksh. 2, 280

ausführlich erörterten Gründe, sprachlicher¹⁾ und kritischer Art, durch welche im Gegentheil dieser Hymnus „als zu den allerjüngsten Stücken, die sich in den Veda eingeschlichen haben“, gehörig markirt wird, läßt er sich dabei freilich mit keiner Silbe ein, und genügt es daher, hier nochmals darauf, resp. auf das bereits in ds. Stud. 4, 433 Bemerkte zu verweisen. — Wie groß ferner der: interval of time zwischen Taitt. Saṃh. und Taitt. Br. sein mag, wissen wir freilich nicht. Auch mögen sie wohl literargeschichtlich „to the same period“ gehören, aber jedenfalls das eine, die Śaṃhitā, an den Anfang, das andere, das Brāhmaṇam, an das Ende derselben: sonst wäre ja eben gar kein Grund gewesen, sie getrennt zu halten. Das Brāhmaṇam ist ein Nachtrag zur Śaṃhitā, und wenn diese nur 27, jenes dagegen 28 nakshatra kennt, resp. in der Weise, wie es von dem 28^{ten} spricht, deutlich zeigt, daß dasselbe damals noch ein novum war, so ist zweifellos klar, daß die Zahl 28 in diesem Falle später als die Zahl 27 beglaubigt ist. — Die Texte ferner des Kāṭhakam, der Vāj. S. (Çatap. Br. 10), des Kaushītaki-Brāhm. und des Pañcaviṅṣa-Brāhm., welche alle nur von 27 nakshatra wissen, und in welchen (Ts. und Kaush.-Brāhm.) das Adjectivum nakshatriya geradezu in der Bedeutung von 27fach erscheint, sind literargeschichtlich unbedingt älter, als die Stellen, welche die Zahl von 28 naksh. aufführen. — Aus der Ursprünglichkeit der Zahl 27 für Indien folgt nun übrigens keineswegs, wie dies Wh. (p. 56) für nothwendig hält, daß die Chinesen und Araber, welche die in Indien erst sekundäre Zahl von 28 naksh.

¹⁾ und zwar nicht bloß, worauf Wh. eingeht (pag. 58), in Bezug auf die nomenclature der nakshatra.

haben, dadurch eo ipse als Schüler der Inder erwiesen würden. Für die Araber zwar, resp. für die Sharṭân-Reihe derselben, nehme ich letzteres allerdings an, aber nicht aus diesem, sondern aus den oben (p. 427—32) erörterten sonstigen Gründen. Für die Chinesen dagegen genügt die Annahme, daß sie die Zahl 28 aus Chaldäa erhalten haben, ebenso wie die Inder ihrerseits, bei welchen resp. dann eine wiederholte Beziehung zu Babylon anzunehmen sein würde, wofür sich uns ja in der That (s. oben p. 429) auch noch andere Gründe darzubieten scheinen. Wh's. Annahme wenigstens, daß die Inder gleich von vorn herein 28 nakshatra aus Chaldäa entlehnt, deren Zahl aber sekundär selbständig in 27 verwandelt hätten, ist wenig befriedigend. Abgesehen davon, daß den Indern damit eine astronomische Selbstständigkeit zugeteilt würde, die zu der geringen Befähigung hiefür, die auch Wh. ihnen nur zutraut (und in Bezug auf welche ich ganz derselben Meinung bin), nicht recht stimmt, wäre es doch wahrlich theils höchst eigenthümlich, daß diese angeblich spätere Zahl 27 in den älteren Texten ausschließlich herrscht, während erst die späteren Texte die angeblich ältere Zahl 28 daneben erwähnen, theils ferner sind ja doch die Angaben über abhijit im Tt. Brāhm. für die damalige Neuheit dieses nakshatra (s. Naksh. 1, 321. 2, 308), ein Umstand, auf welchen Wh. freilich in keiner Weise reflektirt hat, unbedingt entscheidend.

Was ferner die Namen der nakshatra anbelangt, so beantwortet Wh. meinen Nachweis der dabei obwaltenden Differenzen mit der allerdings sehr einfachen Antwort, daß die Inder Synonyma lieben ¹⁾, und daß Verschiedenheit des

¹⁾ was den Namen rohiṇī die „rothe“ betrifft, so hatte ihn Wh. aller-

Namens daher nicht „as even prima facie evidence of varieties of charakter“ (pag. 48) gelten könne. Dies geht denn aber doch etwas zu weit. Dárum handelt es sich ja gerade erst, ob so völlig differente Namen, wie z. B. mrigaśirsham und invakâs, bâhu und ârdra, wirklich als Synonyma zu erachten sind oder nicht. An und für sich wird von vorn herein denn doch auch für Indien angenommen werden müssen, daß Kunz nicht Hinz, sondern Kunz ist. Uebrigens glaube ich mich Naksh. 2, 376 mit aller Vorsicht ausgedrückt zu haben, wenn ich den speciellen Verhältnissen Rechnung tragend sage: „zugleich erhebt sich in Bezug auf die schroffsten Differenzen natürlich auch die Frage, ob es sich dabei wirklich um dieselben Sterne handelt und nicht vielmehr auch darin eine Aenderung anzunehmen ist, etc.“ Das Hauptgewicht fällt dabei auf den Umstand, daß die Differenzen in Bezug auf die Namen der nakshatra „vorzugsweise in den älteren Quellen herrschen, während in den jüngeren eine grössere (schliesslich eine völlige) Gleichförmigkeit eingetreten ist“. Bei wirklichen Synonymen pflegt das Umgekehrte der Fall zu sein, die Zahl derselben sich zu vergrössern ¹⁾ mit der Zeit. Wenn ich nun aus der nicht unerheblichen Zahl

dings bereits in seinen Noten zum Sûryasiddh. p. 185. 193 von dem rothen Schimmer der betreffenden beiden Sterne erklärt und ich bedaure, daß ich dies ausser Augen gelassen habe. Die mich selbst, wie der Context angiebt, wenig befriedigende Conjekture Naksh. 2, 277 wäre mir erspart worden, und mit ihr auch der aus Wh.'s Munde mich allerdings etwas schmerzlich berührende Vorwurf (pag. 52): „does not this seem like a wilful closing of the eyes?“ Meine Freunde wenigstens sollten mich doch so weit kennen, daß ich nie absichtlich meine Augen einer mir bekannten und gegenwärtigen Wahrheit verschließen werde.

¹⁾ In der That ist dies ja in Bezug auf die wirklich synonymen Namen auch bei den naksh. selbst direkt der Fall. Die von den präsidierten Gottheiten entlehnten Namen derselben z. B. sind bei Varāhamihira etc. von höchst mannigfacher Art.

von dergl. Differenzen „auf eine gewisse Unfertigkeit des Systems in der Zeit, wo es uns zuerst entgegentritt, und auf erst allmählig erfolgte Consolidirung desselben geschlossen habe“, und sich auch Wh. genöthigt sieht, dies anzuerkennen (: „it is undeniable that in the Brāhmaṇas we approach pretty near to the beginnings, whether by origination or by importation, of the naksh.-system in India“), resp. eine „more or less discordance in the choice“ auch in Bezug auf die Gottheiten, denen die naksh. zugetheilt werden, zuzugeben, so sind diese „evidences of alteration“ denn doch etwas bedeutender, als dafs man sie beliebig durch die Erklärung beseitigen könnte: „they are at once seen to be of a very trifling and inconclusive character“.

Die von mir nachgewiesenen Differenzen sodann in Bezug auf die Sternenzahl der nakshatra¹⁾ erscheinen Whitney als: „in part imaginary and in part trivial“, ihr Gewicht daher als rein „illusory“ (pag. 51). Er gelangt zu diesem Resultat auf verschiedenen Wegen. Zunächst nimmt er an, dafs ein pluraler oder dualer Name Singular werden kann „without by any means implying a reduction of the group to a single star“. Als ob ich dies letztere irgendwo behauptet hätte! Viel-

¹⁾ Aus der sūryaprajñapti (10, 9 fol. 113 b) erfahren wir nur, dafs abhijit als dreisternig galt. Malayagiri führt aber zwei gāthā aus der Jambūdvīpa-prajñapti an, woraus sich im Wesentlichen Uebereinstimmung mit den späteren Angaben bei Albirānī (abhijit 3, rohiṇi 5, jyeshthā 3), in der Çākalyasamhitā (çatabhishaj 100, revatī 32, pushya 3) und bei Çripati (āçvini 3, mūlam 11) ergibt. Bei punarvasu 5, āçleshā 1, maghā 7, viçākhā 5 sind die Zahlen der Jamb. ganz eigenthümlich, bei den übrigen nakshatra findet Uebereinstimmung mit dem Nakshatrakalpa statt. Der Text lautet: tiga-tiga-pañcaga yā (d. i. ca) saya (d. i. çata)-duga-duga-vattisaṃ (eine Länge zuviel) tigam taha tigam ca | chap-pañcaga-tiga-ikkaga-pañcaga-ti(ga)-ikkagam ceva || sattaga-duga-duga-pañcaga ikkikkaga-pañca-cau-tigam ceva | ikkārasaga-caukkam caukkagam ceva tārāgam (! tārāgam = tārā-pramāṇam) || (: die Aufzählung beginnt mit abhijit).

mehr sage ich ja gerade im Gegentheil (Naksh. 2, 380): „wenn die jüngeren Texte auch aus den alten Pluralen... Singulare gemacht, dagegen den Singular... zum Plural erhoben, den Plural... zum Dual degradirt haben, so ist dabei offenbar die alte Bedeutung des Singulars, resp. Duals, wonach sie als Marke für ein-, resp. zweisternige nakshatra dienen, vollständig verloren gegangen“. — Was Wh. sodann gegen diese meine Auffassung von der „alten Bedeutung des Singulars, resp. Duals“ anführt, will wenig besagen. Für den Dual zunächst giebt er es selbst zu. Dafs resp. bei den Doppelnakshatra der ihrer Gesamtheit zukommende Plural (bei den phalgunyas also und proshthapadās) auch auf jede Hälfte übergehen kann, ohne damit für diese eine plurale Sternenzahl zu bedingen, ändert in der Sache nichts, ist ja auch von mir nirgendwo in Abrede gestellt worden. Das Umgekehrte dagegen, dafs die pluralen Namen der beiden Hälften eines Doppelnakshatra als Gesamtheit gefafst als Dual erschienen, kommt, es handelt sich um ashâdhās, nicht vor. — Was sodann den Singular betrifft, so ist die Möglichkeit, dafs ein singularer nakshatra-Name auch in der älteren Zeit des Systems schon eine Sterngruppe bezeichnet habe, allerdings nicht in Abrede zu stellen. In der That erscheint der Singular im Kâthakam bei zwei Namen: punarvasu und viçâkhâ, die wohl von Anfang ab je ein zweisterniges nakshatra bezeichnet haben. Schwieriger steht die Frage bei mûlam, resp. mûlabarhaṇi, wofür sich auch der duale Name vicritau findet, der hier bei der speciellen Bezeichnung der letzteren als vicritau nâma târake die Zweizahl der betreffenden Sterne sicher verbürgt, während die Angaben über die Sternenzahl des mûlam äufserst schwan-

kend sind (: doch erwähnt Albîrûnî in der That auch die Zweizahl dafür). Wo sich nun, wie in einem der beiden von Whitney angeführten Fälle, bei hasta nämlich, ja vielleicht auch in dem andern Falle, bei mṛigaçiras (pag. 52), aus der faktischen Beschaffenheit der himmlischen Verhältnisse obige Annahme als wahrscheinlich ergibt, bin ich durchaus nicht abgeneigt, derselben Rechnung zu tragen. Im Allgemeinen aber ist das Faktum an und für sich, daß singulare, duale, plurale Namen neben einander stehen, a priori wohl ein Beweis dafür, daß singulare Namen eigentlich nur einsternige nakshatra bedeuten. Auch ist der bereits in den Brâhmaṇa selbst sich findende technische Name hiefür: ekanakshatra keineswegs „obviously“ dieselben nicht als „single-star nakshatras“, sondern als „singular-name nakshatras“ bezeichnend; die scholl. sind vielmehr einstimmig in ihrer Erklärung: ekaṃ ca nakshatram ca oder: yatraikâ târakâ, und diese Erklärung wird durch die Analogie von purnakshatra, welches allerdings nicht „male nakshatra“, sondern „masculin-name nakshatra“ bedeutet, in keiner Weise angefochten oder auch nur berührt: die Worte des Çatap. 13, 8, 1, 3 „amâvâsyâ vâ ekanakshatram, eko hi“ stellen resp. offenbar das ekanakshatram auf gleiche Stufe mit dem beim Neumond mit der Sonne zu einem Stern verschmolzenen Monde.

Da nun im Uebrigen Wh. wohl schwerlich in Abrede stellen wird, daß nichts so „implausible, not to say impossible and absurd“ (pag. 52), ist, daß man es indischer Scholastik nicht zutrauen dürfe, so meine ich, daß ich meine Vermuthung, das durch den glänzenden Stern Aquila α markirte nakshatram çronâ sei ursprünglich nur einsternig gewesen, habe drei Sterne nur sekundär erhalten, weil

man in dem veränderten Namen desselben: *çravaṇa* etymologisch das Ohr erkannte und nun zu dem Kopf (*Aquila* α) noch zwei Ohren (*Aquila* γ und β) zufügte, gegen den Vorwurf der Absurdität in der That in Schutz zu nehmen wohl befugt bin.

Daß die beiden ursprünglich einsternigen nakshatra : *revatī* und *çatabhishaj* nur aus ähnlichen etymologischen Gründen das eine, *revatī* die reiche, zu der Zahl von 32 Sternen, das andere, *çatabhishaj* Arzt für hundert, gar zu deren 100 gelangt sind, hat auch Wh. nicht anzufechten gewagt¹⁾, da die älteren Quellen hier zudem auch die Kunde, daß beide nur einsternig seien, faktisch gewahrt haben.

Im Uebrigen geht Wh. in seiner Darstellung meiner Zweifel in Bezug auf die Identität der die nakshatra markierenden Sterne, resp. Sterngruppen auf Grund der Differenzen in der Angabe über die Zahl der Sterne denn doch etwas weiter als billig, wenn er aus dem einfachen Umstande, daß ich auf Grund des Singulars *mṛigaçiras* dies nakshatram für ursprünglich einsternig, die beiden andern der späteren drei Sterne für aus etymologischen Gründen hinzugezogen halte, annimmt: „in his (d. i. in meinem) view there is nothing which at all fixes the name *mṛigaçiras* to any particular constellation, nothing to prevent us from supposing that it was applied successively to various constellations, as one and another was selected for a boundary mark in the ever varying divisions of the ecliptic“. Von diesen etwas declama-

¹⁾ resp. in Bezug auf *çatabhishaj* seine frühere Annahme (not. *Sūryas.* pag. 197) also wohl fallen lassen.

torischen Worten gilt einfach der bekannte Satz: „*quid nimium probat, nil probat*“. Gerade hier bei *mṛigaçiras* ist zudem Wh.'s Vorwurf sehr unglücklich angebracht, denn ich habe eben gerade hier nicht nur durch Heranziehung der betreffenden Legenden auf einen bestimmten Sternmythus, resp. auf die damit gegebene Existenz eines ganzen Kreises von Sternbildern, hingewiesen¹⁾, womit denn also eine ganz bestimmte Fixirung eo ipso geboten war, sondern ich habe ja auch hiebei sogar ausdrücklich (Naksh. 2, 369) für diese Legenden den Gedanken an „ein chaldäisches Vorbild, welches in dem כְּסִיל der Hebräer, dem Orion der Griechen seinen anderweitigen Nachhall gefunden hat“, als unmittelbar zur Hand liegend bezeichnet, somit die Identität der betreffenden Sterne eigentlich direkt anerkannt!! — Ob nun dasselbe auch für den Namen *invakâs* gilt, ob dieser mit *mṛigaçiras* denn doch wahrlich nicht synonyme Namen wirklich dasselbe Sternbild bedeutet, das ist freilich eine zweite Frage, auf die Wh. hier übrigens gar nicht einmal reflektirt hat, und die jedenfalls durch die Autorität des *Amarakosha* (s. Wh.'s not. zum *Sûryas.* pag. 322), die ja doch ihrerseits eben nur ein Abklatsch der Stellen ist, welche anstatt *mṛigaçiras* den Namen *invakâs* enthalten, schwerlich entschieden werden kann!

Was endlich die Himmelslage der *nakshatra* betrifft, so hat Whitney die kuriose auch bei den Arabern wiederkehrende Eintheilung derselben, „in solche, die

¹⁾ vergl. Naksh. 2, 370: „die eine (Namensform) *mṛigaçirsham* gehört offenbar zu der eben erwähnten Legende des Aitar. Brâhm.“, und weiter unten bei *âdrâ*: „den Namen *bâhu*, Arm, deutet er (ibid. pag. 322) [nämlich Whitney in den Noten zum *Sûryasiddhânta*] auf das Vorderbein des Rehes, dessen Kopf in *mṛigaçirsham* vorliegt“.

nördlich und die südlich herumwandeln, was zu den heutigen Angaben über deren Lage in keiner Weise passen will“ (Naksh. 2, 309. 377) ganz unerwähnt gelassen. Die Angaben über den steten Sitz der kṛittikās im Osten und über ihre Beziehung zum Siebengestirn weist er als: *pure creations of fancy, und: simply nonsense* zurück. Von den beiden speciellen Angaben endlich, welche ich in Bezug auf die Lage von *niṣṭya* und *abhijit* den Brāhmaṇa entlehnt habe, findet das über *niṣṭya* (=svāti) Bemerkte bei Wh. annähernd Anerkennung. Für *abhijit* dagegen schlägt er vor (pag. 54) die Stelle des Taitt. Brāhm. 1, 5, 2, 3, wo dasselbe als „über den *ashādhās*, unter der *çronā*“ befindlich bezeichnet wird (*upariṣṭād ashādhânām, avastāchroṇāyai*) — von „the order of the asterisms in the series“ zu verstehen: „*Abhijit* is in the succession of the nakshatras next above or beyond the *Ashādhās* and next below or this side of *Çronā*“. Er meint, diese Erklärung sei: „in every respect quite as admissible“, als die andere, und die Stelle beweiße somit nichts für: „a change of place since its time in the asterism *Abhijit*“. Ehe Whitney indessen nicht andere Stellen der Art, die einen dergl. Sprachgebrauch für *upariṣṭāt* gegenüber von *avastāt* erbärten, anführt, bestreite ich zunächst die Möglichkeit dieser Erklärung geradezu (das Taitt. Brāhmaṇa stellt in ähnlichen Fällen *parastāt* und *avastāt* einander gegenüber). Aber auch wenn ihm dies gelänge, nun so bliebe die andere Erklärung ja doch seiner eigenen Angabe selbst nach auch noch quite as admissible als die seinige, und da sie zu den Angaben der Chinesen und Araber stimmt, so würde sie jedenfalls schon darum die Vermuthung der Wahrscheinlichkeit mehr für sich haben, als die Erklärung

Wh.'s, bei welcher kein dgl. Motiv zu ihrer Bestätigung hinzutritt. Auf den auch bei seiner Erklärung der abhijit-Stelle in voller Kraft bleibenden Umstand übrigens, daß dieselbe die damalige Neuheit dieses nakshatra indicirt, hat Wh. in keiner Weise Rücksicht genommen.

Wie nun Wh. allen diesen Fakten gegenüber auf p. 67 (oben p. 429) sagen kann, daß das indische System „shows no signs of change at these points (nämlich bei den naksh. 15. 22–24.) but rather the contrary“ ist mir in der That unklar. Sind ja doch auch sonst noch Anhaltspunkte vorhanden, welche uns die Möglichkeit von allerlei Veränderungen, schon in früher Zeit, vor Augen rücken. Das Kâṭhakam giebt selbst gelegentlich in einfacher Schlichtheit als Grund dafür, daß manche Opferer bei ihren Opferhandlungen sich nicht durch Rücksicht auf die nakshatra bestimmen lassen, den Umstand an, daß „die Menschen sie nicht besonders gut kennen und immer erst etwas viel nachzudenken haben (ehe sie dieselben finden)“, Naksh. 2, 296. Und es wird resp. demgemäfs mehrfach in das Belieben des Opferers gestellt, ob er sich nach den naksh. richten wolle oder nicht. Es schließt dies jedenfalls eine Nichtachtung, resp. Vernachlässigung derselben ein, die allerlei Perspektiven für mögliche Deterioration der Kunde von ihnen eröffnet.

Wenn wir nun bedenken, daß die ältesten Nachrichten, welche uns im Uebrigen über die Himmelslage der indischen naksh. bis jetzt zu Gebote stehen, erst aus der Zeit der späteren astronomischen siddhānta, vom 6^{ten} Jahrhundert ab etwa herkommen, resp. deren Angaben über die polare Länge und Breite der yogatārās, sowie über deren Lage innerhalb der nakshatra selbst entlehnt

sind ¹⁾, so nimmt es in der That eher Wunder, daß dieselben im Ganzen noch so gut zu den Angaben über die arabischen und chinesischen Mondstationen stimmen, wie dies in der That der Fall ist. Diese Uebereinstimmung aber ist natürlich die beste Garantie für ihre Richtigkeit, und wo sie vorhanden, ist die Identität der betreffenden Sterne natürlich gesichert. Wo sie aber ausbleibt, wo resp. zwar die menâzil und sieou übereinstimmen, die nakshatra dagegen differiren, wird die Schuld wohl eben bei diesen, resp. an ihrer mangelhaften Ueberlieferung liegen.

Was endlich Wh.'s Bemerkungen (p. 68—71) über die Schwierigkeit, aus den nakshatra-Monatsnamen zu einem Datum über deren Entstehungszeit zu gelangen, anbelangt, so fällt es mir allerdings schwer, die Hoffnung, daß dies doch möglich sei, aufzugeben: denn da einmal faktisch jene Namen ihren Ursprung davon haben, daß in der betreffenden Zeit der Vollmond in die betreffenden nakshatra fiel ²⁾, so muß dem doch entschieden eine derartige Beobachtung zu Grunde liegen, und zwar der Natur der Sache nach eine solche, die sich ziemlich energisch dem Bewußtsein der damaligen Inder aufdrängte.

¹⁾ vergl. Wh.'s sorgfältige Verzeichnung und Kritik derselben in den nott. zum Sūryas. pag. 176 ff. Einige in Rāṅganātha's schol. in der Calc. Ausgabe mitgetheilte Varianten sind von Wh. nicht erwähnt, obwohl nach pag. II ein Mskpt. desselben zu Gebote stand: so z. B. das daselbst zu ārdṛā und zu uttarāśāḍhā Bemerkte. — Auch der Somasiddh. 6, 1—9 (Chamb. 185) stimmt genau zu Sūryas., bei ārdṛā hat der Cod. indefs nicht: abdhayo, sondern: vyāḍyayo 49 (!), und çatabhishaj erhält 1° 30' südlicher Breite adhyardhabbāgaḥ (nicht blos 80').

²⁾ Bei Malayagiri zu sūryapr. 10, 5 (94 a) finde ich die eigenthümliche Angabe: çrāvishṭho (!) māsaḥ prāyaḥ çravishṭhayaḥ dhanishṭhāparaparyāyaya parisamāptim upaiti, bhādrapada uttarabhadrapadayaḥ, açvayaka (!) açvin(y)ā, was wohl auf mit dem Vollmond endende Monate zu beziehen. (s. Naksh. 2, 281).

Sonst ist nicht zu begreifen, wie sie zu diesen Monatsnamen gekommen sein sollten, deren Entstehung aus den einfachen Bezeichnungen der Vollmondstage selbst durch das nakshatra, auf welches dieselben fielen, wir ja in der rituellen Literatur vor unsern Augen vor sich gehen sehen. Da indessen Whitney mit voller Bestimmtheit angiebt (p. 67. 70): „the same series of asterisms as places of the moons full does not anywhere recur in two successive years: nor indeed is it possible, that such should ever be the case“, dagegen aus eigenen Berechnungen z. B. gefunden hat, daß in Bezug auf die Vollmondsstationen die „series which commences in January 1854 and ends in September 1855 is precisely the same with that which begins in January 1862 and ends in September 1863“, sowie daß auch das Jahr 1844 „corresponds in every point with 1863“, so daß hienach die Wiederkehr derselben Stationen innerhalb des 19jährigen Metonischen Cyklus „or any other of the same character“ als etwaiger Grund für jene Terminologie erscheint — womit natürlich eo ipso jeder chronologische Anhalt ausgeschlossen wäre —, so kann ich hier, da ich selbst außer Stande bin, eine Prüfung der Richtigkeit dieser Angaben, resp. Berechnungen Wh.'s anzustellen, eben nur den Wunsch aussprechen, daß eine dergl. von kompetenter astronomischer Seite stattfinden möge.

Und so kann ich denn auch als Philologe — und nur als solcher bin ich ja in die ganze Streitfrage über die nakshatra überhaupt eingetreten — mir durch Wh.'s Berechnungen (p. 71) das Faktum nicht streitig machen lassen, daß die älteren Texte, die Brāhmaṇa, fast durchweg den phālguna, die späteren erst (von den Sūtra ab) constant caitra als ersten

Frühlingsmonat ansetzen, während gar erst die jüngsten Quellen den vaiçākha nennen. Nach Whitney stünde die Sache gerade umgekehrt: „caitra as a month occupying a given relation to spring is nearly 2000 years earlier than phālguna and nearly 2000 years later than vaiçākha in the same relation“. Das hiesse, literargeschichtlich ausgedrückt: das Çāṅkhâyana çrautasûtra, welches den Frühlingsanfang behufs des Tertialopfers neben phālgunî auch auf die caitrî ansetzt¹⁾, ist 2000 Jahr älter als das Çāṅkhây. Brāhmaṇa, welches ihn bei derselben Gelegenheit nur auf die phālgunî fixirt, und das in Deva's pad-dhati angeführte (sonst nicht näher bezeichnete) çākhântaram, welches neben caitrî auch die vaiçākhi heranzieht, ist gar nochmals 2000 Jahr weiter zurückreichend! Dieser astronomischen Chronologie stehe ich nicht an, mein „non liquet“ entgegenzuhalten. Allerdings legt auch Wh. kein besonderes Gewicht auf dieselbe, da er sie nur vorbringt (pag. 72): „to guard against an erroneous estimate of the chronological order of authorities favoring the one or the other month as the beginning of spring“. Gerade dem gegenüber muß ich indess auf die von mir Naksh. 2, 329 ff. 352 ff. zusammengestellten Data verweisen, welche die Priorität des phālguna vor dem caitra mit Evidenz erhärten. Es handelt sich übrigens hierbei ja auch gar nicht um die Einschließung des Frühlings-Aequinoktiums, worauf Wh.'s Berechnungen gegründet sind²⁾, sondern vielmehr um den Frühlingsanfang, der eben einen Monat früher

¹⁾ bei 15, 12, 16 indessen auch bloß: phālgunîyām.

²⁾ at present . . . the month Caitra falls at a later time in the spring than formerly, while the month Phālguna . . . must much more often include the equinox.

fällt. Wenn z. B. das Wintersolstiz im Jyotisham auf den ersten mîgha angesetzt wird, so trifft das Frühlingsâquinox auf den ersten vaiçâkha, der Frühlingsanfang aber auf den ersten caitra (: natürlich gelten diese Monatsnamen nur von der Abfassungszeit des Jyot., sind unabhängig von dem astronomischen Datum der Coluren-Bezeichnung darin).

Wenn ich mich im Vorstehenden nur mit einer Verteidigung meiner Ansichten, resp. Resultate gegen die Auffassungen und Einwürfe Whitney's beschäftigt habe, so könnte es scheinen, als ob ich seiner Abhandlung gegenüber überhaupt nur eine ablehnende Stellung einnehme. Dem ist indeß entfernt nicht so. Alles was Whitney schreibt, sind wir vielmehr ja schon gewohnt, als von sorgfältiger Umsicht, pünktlicher Genauigkeit, scharfem Blick und klarer Darstellung getragen, anzuerkennen. Dieselben Eigenschaften wohnen auch dieser seiner Abhandlung in hohem Grade bei. Es will mich aber bedünken, als ob dieselbe nicht mit derselben Ruhe und Besonnenheit geschrieben sei, die ihm sonst zugehört. Nun, die Herausforderungen von Seiten Biot's waren allerdings stark genug gewesen: — Bentley's unerwartete Resuscitation sodann konnte freilich ein irgend kritisches Gemüth leicht nervös machen: — die Art und Weise endlich, wie der Herausgeber des Rîgvêda dieselbe bewerkstelligte, resp. sich in einen Streit mischte, zu dessen Austrag er außerdem wenig mehr Neues hinzubachte, als etwa Deklamationen über den Verlust an Ehre, der den ârischen Indern drohe, wenn sie nach Biot's Theorie sich als Schüler der Chinesen erweisen sollten, insbesondere auch das eigenthümliche Verfahren, welches derselbe dabei speciell gegen mich beobachtet hat, — all dies rechtfertigte vollständig eine gewisse

geistige Erregtheit. Meinerseits bin ich ja zudem für die warme Weise, mit welcher Wh. gewissen Bemerkungen Müller's über mich entgegengetreten ist, demselben sogar zu herzlichem Danke verpflichtet. Trotz alledem kann ich mich indessen der Ueberzeugung nicht verschließen, daß der Ton, der durch diese Arbeit Whitney's geht, im Ganzen ein etwas zu scharfer ist. Ich glaube nun nicht fehlzugreifen, wenn ich die Erklärung dafür theils in dem persönlichen Umstände suche, daß Whitney sich hier genöthigt sah, mehrere seiner früheren Annahmen und Behauptungen, für die er in den Noten zum Sûryas. mit großer Bestimmtheit aufgetreten war, als irrig anzuerkennen, resp. zurückzunehmen, was ihn aus seinem Gleichmuth brachte, theils aber und vor Allem auch den unseligen politischen Verhältnissen Nordamerika's die Schuld dafür zuschiebe, insofern dieselben auf einen so warmen Patrioten, wie es Whitney ist, eine aufreizende und verbitternde Wirkung üben mußten, eine Wirkung, die sich dann unwillkürlich auch auf seine literarische Kritik, resp. Polemik, wo er sich zu derselben gemüßigt sah, übertragen hat.

Nun, das Banner der Sterne und Streifen wallt ja jetzt, wo ich dies schreibe, wieder siegreich durch die Lüfte: möge die damit gewonnene Beruhigung über die Zukunft der Union auch den künftigen Kritikern und Arbeiten Whitney's die ruhige Objectivität wiedergeben, die von wissenschaftlichen Untersuchungen überhaupt untrennbar sein sollte, selbstverständlich natürlich, ohne daß damit, wo es gilt, ein kräftiges Quos ego! ausgeschlossen wäre.

A. W.

Berlin, Ende April 1865.

Ueber die Aufzählung der vier Zeitmaafse bei Garga ¹⁾).

(pag. 705) In meiner Abhandlung „über den Vedakalender, Namens Jyotisham“ habe ich auf pag. 40 ff. aus Somākara's Commentar dazu ein längeres Citat aus Garga mitgetheilt, in welchem derselbe ausführlich über den Umfang des fünfjährigen Cyclus berichtet, resp. angiebt, wie viel Tage demselben je nach vier verschiedenen Zeitmaafsen, dem bürgerlichen nämlich, dem Sonnenmaafs, Mondmaafs und Sternenmaafs, zukommen, und wie groß resp. der Umfang eines jeden dieser Tage ist. Diese selbe Stelle ist nun auch, gleichzeitig mit mir, von M. Müller in seiner Schrift „On ancient Hindu Astronomy and Chronology“ pag. 49 ff. behandelt worden. Und zwar differirt Müller's Auffassung derselben von der meinigen in einem so hohen Grade, daß ich mich veranlaßt sehe, hier nochmals darauf zurückzukommen, und zwar dies um so mehr, als M. meine eigene Auffassung, die ich bereits Naksh. 2, 287 bei gelegentlicher Citirung des Anfangs jener Stelle kundgegeben hatte, direkt citirt, sich somit in einem bewußten Gegensatze zu derselben befindet.

¹⁾ aus den Monatsberichten der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 18. Decbr. 1862 p. 705 — 14 (unter Anpassung einiger dortiger Ausdrücke an die jetzige Gelegenheit, Correctur einiger Druckfehler und Hinzufügung zweier Noten, auf pag. 463 und 471).

Die Differenz unserer beiderseitigen Auffassungen wird sich am besten aus einer direkten Gegenüberstellung der betreffenden Resultate ergeben.

(pag. 706) Der fünfjährige Cyclus umfaßt, Garga's Angaben zufolge,

nach Müller's Auffassung derselben:

nach der meinigen:

- | | |
|---|------------------------|
| 1) 1830 Nycthemera ¹⁾ zu 2400 lava, | 1830 dgl. zu 124 lava, |
| 2) 1830 solare Tage zu 2600 lava, | 1800 dgl. zu 126 lava, |
| 3) 1860 lunare Tage ²⁾ zu 2200 lava, | 1860 dgl. zu 122 lava, |
| 4) 2010 siderische Tage ³⁾ zu 3200 lava, | 2010 dgl. zu 112 lava. |

Es sind somit drei Differenzpunkte vorliegend. Erstens nämlich faßt Müller die Zahlen 24. 26. 22. 32 als Nenner für Hundert, während ich darin nur die je zu Einhundert gehörigen Zehner und Einer erkenne: sodann setzt M. ebensoviel (1830) solare wie bürgerliche Tage an, während ich nur 1800 solare Tage den 1830 Nycthemeren gegenüber stelle: und drittens hat M. für die lava der *nākshatra*-Tage 32 als Nenner seiner Hunderte, während ich dem einen Hundert nur zwölf lava hinzufüge.

Was zunächst die letzteren beiden Punkte betrifft, so beruht meine Auffassung allerdings nicht auf den von den beiden Handschriften gebotenen Lesarten, sondern auf conjectureller Verbesserung derselben. Diese Conjekturen ihrerseits aber basiren auf festem Grunde; auf der Probe nämlich, welche behufs Verificirung der obigen Rechnung anzustellen ist, was M. auffälliger Weise offenbar gänzlich unterlassen hat. Die Resultate der Angaben für die vier Zeitmaafse müssen ja doch, weil auf das ihnen allen gemein-

¹⁾ bürgerliche Tage (*sāvāna*).

²⁾ des synodischen Mondmonats (*tithi*).

³⁾ des periodischen Mondmonats.

sam zu Grunde liegende Maafs des fünfjährigen Cyclus hinauslaufend, unter einander identisch sein. Stellen wir diese Probe zunächst einmal mit M.'s Ansätzen an, so ergeben sich daraus folgende Resultate:

1830 Nycthemera	zu 2400	lava	sind in summa	4,392,000	lava,
1830 solare Tage	zu 2600	"	" " " "	4,758,000	lava,
1860 lunare Tage	zu 2200	"	" " " "	4,092,000	lava,
2010 siderische Tage	zu 3200	"	" " " "	6,432,000	lava.

Statt der nothwendigen Uebereinstimmung finden wir somit hier die grössten Verschiedenheiten. Und wie wäre dies auch anders möglich. Wird ja doch bei den siderischen Tagen, von denen 180 mehr als von den Nycthemeden auf den Cyclus gehen, die (pag. 707) somit also die kleinsten Tage sind, nichtsdestoweniger in völlig widersinniger Weise jedem derselben eine um ein ganzes Drittheil grössere Summe von lava-Theilen (3200 lava) zugewiesen als einem Nycthemeron (mit 2400 lava), während vielmehr eben gerade das Umgekehrte stattfinden, der siderische Tag um ein gutes Zehntel weniger lava-Theile umfassen muß. Wenn somit auch beide Handschriften: dvâtrîṇçaṃ ṣatam bieten, was Müller mit 3200 übersetzt (während es wie wir sogleich sehen werden nur 132 bedeuten könnte), so darf uns dies doch nicht hindern, eine Corruptel des Textes anzunehmen¹⁾, und ist resp. die von mir gemachte Conjectur dvâdaṣaṃ ṣatam (112, M. würde freilich sagen: 1200!) theils den Zügen der Buchstaben möglichst nahe sich anschliessend, theils

¹⁾ Wie verderbt beide Handschriften Somâkara's sind, liegt, nach meinen Mittheilungen daraus, nunmehr wohl klar genug vor Augen: vergl. z. B. das schol. zu v. 25, wo statt ekonacatvâriṇṇat 89 der Rechnung nach saptatrîṇṇat 37 herzustellen ist (s. Jyot. pag. 85 n.).

wie die Probe uns sogleich lehren wird dem Zusammenhange unbedingt am Besten entsprechend. Nicht minder widersinnig ferner ist es, wenn von den solaren Tagen, deren jeder (zu 2600 lava) ein Zwölftel mehr an lava-Theilen enthält, als ein Nycthemeron (zu 2400 lava), dennoch die gleiche Anzahl wie von letzteren auf den Cyclus gerechnet wird! Hier war ich übrigens bei meiner Rectifikation des Textes M. gegenüber insofern im Vortheil, daß ich außer der einen ihm allein zugänglichen Handschrift noch eine zweite hatte, deren Lesart zwar auch zur Herstellung des Textes nicht ausreicht, indessen doch wenigstens eine direkte Variante¹⁾ darbietet, so daß ich zu meiner Correctur 1800 statt 1830 bereits den Weg gebahnt fand²⁾. Und nun stellt sich die Probe wie folgt:

¹⁾ pratiçvâ (oder patiçvâ, yati°, ati° zu lesen) statt triñçac cā.

²⁾ Ich habe für dieselbe hier noch nachträglich aus dem Commentar zur sūryaprajñapti (s. oben pag. 442) eine Bestätigung hinzuzufügen. Die betreffende Stelle findet sich gleich im Eingange des Werkes (1, 1) auf fol. 11 vor. Es handelt sich daselbst um die Zahl der muhūrta, welche einem jeden Monat der vier Jahresarten zukommen (vergl. noch 12, 1 fol. 171 b). Die Berechnung geschieht auf Grund des Umfangs des fünfjährigen yugam zu 1830 Nycthemera (ahorātrāḥ, mascul., oder rātriṃdivāni), sowie des Umfangs eines jeden dgl. ahorātra zu 30 muh. (des muhūrta resp. hier, s. Stevenson Kalpasūtra p. 88, wohl zu 77 lava?). Malayagiri's Angaben nun — vom Text erhalten wir nur die sich offenbar auf den nakshatramāsa beziehenden Worte: tā aṭṭha d. i. tā aṣṭau — sind die folgenden:

1. der nakshatramāsa hat 27 ahorātra + $9\frac{27}{7}$ muhūrta = $819\frac{27}{7}$ muhūrta: es giebt nämlich 67 dergl. Monate im yuga (: zählen wir resp. den nakshatra-Monat zu dreißig nakshatra-Tagen, so hat das yugam deren $67 \times 30 = 2010$).
2. der sūryamāsa hat $30\frac{1}{2}$ ahorātra = 915 muhūrta: es giebt deren resp. 60 im yuga (: zählen wir den sūrya-Monat zu 30 sūrya-Tagen, so hat das yugam deren $60 \times 30 =$ achtzehnhundert).
3. der candramāsa hat $29\frac{2}{3}$ ahor. = $885\frac{2}{3}$ muh.: es giebt deren resp. 62 im yuga (: zählen wir den candra-Monat zu 30 candra-Tagen, so hat das yugam deren $62 \times 30 = 1860$.)
4. der karmamāsa (bürgerliche Monat) hat 30 ahor. = 900 muh. (: es giebt deren resp. 61 im yuga : zählen wir den karma-Monat zu 30 karma-Tagen [= Nycthemeron], so hat das yugam deren $61 \times 30 = 1830$).

1830 Nycthemera	zu 124 lava sind in summa	226,920 lava,
1800 solare Tage	zu 126 " " " "	226,800 lava,
1860 lunare Tage	zu 122 " " " "	226,920 lava,
2010 siderische Tage	zu 112 " " " "	225,120 lava.

Hier ist die Uebereinstimmung eine nahezu völlige. Bei den solaren Tagen (pag. 708) ist nur eine Differenz von 120 lava, bei den siderischen allerdings eine grössere von 1800 lava. Die erstere Differenz von 120 lava kommt bei einer so grossen Summe natürlich gar nicht in Betracht. Und was die zweite Differenz von 1800 lava betrifft, so ist dieselbe auch theils nicht gerade sehr bedeutend, theils ist dabei wohl auf das Wort: *pramāṇena* „dem Durchschnitt nach“ Gewicht zu legen, welches Garga der Angabe über den Umfang des siderischen Tages zu 112 lava beifügt, wodurch dieselbe somit nur als eine ungefähre, nicht als eine ganz exacte bezeichnet wird. An letzterer Angabe, *dvādaçaṃ ṣaṭam* (112) läßt sich jedenfalls, einfach des Metrums wegen, nichts ändern: es würde ja auch überdem eine Erhöhung der lava-Zahl pro Tag nur um Eins (113 lava) die Gesamtsumme der lava des Cyclus bereits um 200 (resp. 210) überschreiten. Auch in der Summe der Tage im folgenden Verse läßt sich für die Angabe des Textes *daṣottare dve sahasre* (2010) des Metrums wegen keine irgend passende Aenderung treffen; es würden ja nämlich eigentlich $2026\frac{1}{4}$ siderische Tage zu 112 lava nöthig sein, um die Gesamtsumme von 226,920 lava zu erreichen: statt *daṣottare* müßte es also streng genommen *śaḍvinṣatyuttare* heißen, was nun aber eben nicht in den Vers paßt; und etwa *śaḍvinṣe ca*, was dasselbe bedeuten würde, direkt an die Stelle von *daṣottare* zu setzen, würde denn doch wohl etwas zu kühn sein, — obschon frei-

lich nicht etwa kühner, als die nach der Note auf p. 463 im schol. zu Jyot. v. 25 nöthige Aenderung von ekonacatvârinçat in saptatrinçat.

Nun zum wenigsten stimmt diese Probe jedenfalls besser, wie die vorige! — Und zwar ergibt sich die unbedingte Richtigkeit des gewonnenen Resultates, wenn wir die Probe nunmehr noch auf eine andere Weise anstellen, jenes Resultat nämlich mit den faktischen Verhältnissen zusammenhalten. Nach meiner Auffassung nämlich hat also das Nycthemeron 124 lava, und das Maafs des lava stellt sich somit (1440 Minuten dividirt durch 124) auf $11\frac{11}{31}$ Minuten. Die Gesamtsumme des Cyclus mit 226,920 lava entspricht daher der Summe von 2,635,200 Minuten: und dies sind nur c. 5400 Minuten mehr, als einem Cyclus von fünf Jahren faktisch zukommen ($1826\frac{1}{4} \times 1440 = 2,629,800$)! (pag. 709) Bei der solaren Rechnung (mit 120 lava minus) sind es gar nur 3728 Minuten zu viel, bei der siderischen (mit 1800 lava minus) indessen freilich 15500 Minuten zu wenig. Wenn nun dagegen nach M. „a lava would correspond to 36 seconds of our time“, so würde die Cyclussumme seiner Nycthemera (1830 zu 2400 lava) mit 4,392,000 lava allerdings auch gerade die Summe von 158,112,000 Sec. (2,635,200 Minuten) ergeben¹⁾, aber die seiner solaren Tage (1830 zu 2600 lava) mit 4,758,000 lava würde die Summe von 171,288,000 Secunden (resp. 2,854,800 Minuten) betragen, während fünf Jahre denn doch bekanntlich eben nur über ($1826\frac{1}{4} \times 1440 \times 60$) 157,788,000 Sec. (2,629,800 Minuten) zu disponiren haben!

¹⁾ Die Multiplicatoren, $2400 \times \frac{2}{3}$ (Min. nämlich = 36 Sec.) und $124 \times 11\frac{11}{31}$, sind hier eben identisch (1440 Minuten).

Und bei seinen siderischen Tagen (2010 zu 3200 lava) steigt die Differenz natürlich erst recht noch, und zwar nahezu um die Hälfte der dafür disponiblen Summe: es ergeben sich $(6,432,000 \times 36)$ 231,552,000 Secunden (3,859,200 Min.) statt 157,788,000. Bei seinen lunaren Tagen endlich (1860 zu 2200 lava) ergibt sich ein sehr bedeutendes Minus, nämlich nur die Summe von $(4,092,000 \text{ lava} \times 36)$ 147,212,000 Secunden (2,455,200 Minuten).

Es sprechen übrigens für meine Auffassung des lava als des 124sten Theiles eines Nycthemeron, welcher gegenüber — denn er citirt dieselbe ¹⁾ — M. den lava als nur $\frac{1}{2400}$ der Tagnacht ansetzt, ganz abgesehen von obigen beiden Rechnungsproben, ferner auch noch zwei andere ganz ebenso entscheidende Umstände, einestheils nämlich direkte Angaben über den Umfang des lava, und anderntheils nicht minder direkt der Sprachgebrauch und die Grammatik. — Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so werden die betreffenden Angaben in eben dem Comm. des Jyotisham, aus welchem M. die obigen Angaben Garga's entlehnt hat, wiederholentlich, und zwar als auf eben diesen Garga zurückgehend, angeführt. Zu v. 12. 29. 37. 41 nämlich beruft sich Somākara auf zwei Verse desselben, des Inhalts, daß durch den täglichen Verlust zweier lava nach Verlauf einer Jahreszeit (d. i. nach 61 lunaren Tagen) ein zweiundsechzigster lunarer Tag (tithi) zu (pag. 710) Stande komme, womit denn der Doppel-lava als der 61. Theil eines solchen klar und deutlich bezeichnet ist. Und hiezu stimmen denn vortrefflich

²⁾ p. 51: „Prof. Weber takes caturvinçachatâtmakam for one hundred and twenty four“.

unsere obigen Annahmen. Der lunare Tag hat 122 lava; die Differenz desselben von dem Nycthemeron zu 124 lava beträgt zwei lava: nach 61 Nycthemeren ist somit die Summe von 122 lava, resp. ein ganzer lunarer (62ster) Tag gewonnen, es entsprechen dieselben resp. 62 lunaren Tagen.

Nicht minder entscheidend aber sind die Regeln des Sprachgebrauches und der Grammatik. Die Worte *çatam lavânâṃ shadvinçam*, *lavânâṃ dvâvinçam çatam*, *lavânâṃ dvâdaçam* (*dvâtrinçam* die Handschriften) *çatam* können nur 126, 122, 112 (132) lava bedeuten, nichts anderes. Bei *lavânâṃ caturvinçachatâtmakam* („124 enthaltend“) dagegen, wo das Zahlwort als erstes Glied des Compositums (und zwar in einer ungewöhnlichen Form *vinçat* für *vinçati*) erscheint, ist in Folge dessen allerdings nicht so klar, wie es zu fassen ist. In der sehr verderbten Handschrift aus dem E. I. H. ist denn auch in der That 2400 in Ziffern beigeschrieben. Dasselbe ist der Fall in der andern, sonst etwas besseren (Muirschen) Handschrift. Da die letztere übrigens *caturvinçatîçatâtmakam* liest ¹⁾, was gegen das Metrum ist, so liegt es nahe die Textlesart geradezu in *caturvinçaçatâtmakam* zu amendiren, wo dann die Identität mit den andern drei Bezeichnungen weit schärfer (p. 711) hervortreten würde.

¹⁾ resp. *caturvinçati 2400 çatâtmakam*. Diese falsche Auffassung des Wortes als 2400 verdankt ihren Ursprung offenbar irgend einem Schreiber, und ist dann mechanisch von den folgenden Copisten nachgeschrieben worden, bis sich denn schliesslich auch M. durch sie hat irre führen lassen. — Im *Çatap. Brâhm.* 10, 4, 2, 25 scheint allerdings etwa eine Unterabtheilung des *muhūrta* in je 80 Theile (wo dann jeder dieser Theile in der That $\frac{1}{80}$ des Tages sein würde) mit im Auge gehabt zu werden (vergl. *Zeitschr. der D. M. G.* 15, 183 n.); es ist dies indessen nur eine Möglichkeit, die durch keine anderweitige dergl. Angabe gestützt wird, und hier in unserm Falle kann es sich nun einmal in keiner Weise um dgl. handeln.

In ihnen allen ist nämlich dem Singular Hundert eine Ordinalzahl als Apposition resp. als possessives Adjektiv koordinirt. Nach Pāṇini 5, 2, 45, 46 nun ist dies für alle zu einem Hundert gehörenden Zehner („für Wörter auf °daçan oder auf °çat, und für viṇçati“) einfach die gewöhnliche Regel, und der Sprachgebrauch der Brāhmaṇa, Sūtra etc. bestätigt dies in so durchgreifender Weise, daß ich es eigentlich für völlig unnöthig halte, hier noch Beispiele dafür anzuführen. Zum Ueberflusse indessen verweise ich für dvādaçaṃ çatam 112 auf Kāty. 24, 7, 14, 9, 14, 11, 5, 10, 2, 11. Çāṅkhāy. 7, 17, 17. Lāty. 8, 1, 17, 8, 47, 10, 6, 9, 1, 3, 4, 20. Kauç. 66: für caturviṇçaṃ çatam 124 auf Kāty. 22, 10, 14. Lāty. 9, 4, 4: und zum Ersatz für 122, 126, 132, die mir nicht zur Hand sind, auf: śaṭṣhasṭaṃ çatam 166 Lāty. 8, 5, 26, trayastrinçaṃ çatam 133 Çatap. 13, 5, 4, 12, catuṣcatvāriṇçaṃ çatam 144 ibid. 10, 4, 2, 8, dve dvāpañcāçe çate 252 ibid. 7, 3, 1, 48, und pañcaçaçe çate 215 Çāṅkh. 10, 12, 14. Die Bedeutungen 2400, 2600, 2200, 3200 dagegen würden durch Verbindung des Wortes Hundert mit den betreffenden Cardinalzahlen zu geben sein, sei es durch Coordinirung derselben, wo dann çatam im Plural steht, oder durch direkte Vereinigung beider zu einem Compositum, dessen Schlußglied çatam sowohl als Plural¹⁾ wie als Singular flectirt werden kann. Und zwar liebt in letzterem Falle der Sprachgebrauch (auch des Jyotisham z. B.) die Anfügung des Feminal-Affixes ī, wie wir denn auch hier bei Garga in v. 3 in der besseren Handschrift asṭādaçaçatī haben (die an-

¹⁾ und zwar dann als Adjectiv konstruirt, vgl. triçatāḥ (300) çāṅkavaḥ Rik 1, 164, 48. Ath. 11, 5, 2.

dere hat *çatam*) und in v. 11 so in beiden Handschriften lesen ¹⁾. Das Compositum (*pag. 712*) mit neutraler Singularform dagegen pflegt in den Brâhmaṇa und Sûtra stets einhundert nebst der voraufgehenden Ziffer zu bedeuten, so *ekaçatam* 101 im *Çatap. Br.* 10, 2, 6, 10. 13, 2, 1, 6. 6, 8 (und in *ekaçatadhâ, ekaçatavidha*), ferner *dviçatâ-ksharâ* 102 silbig *Nidânas.* 1, 5, *triçatam* 103 bei *Çânkh.* 9, 20, 14. 14, 32, 14. *catuḥçatam* 104 bei *Çânkhây.* 18, 13, 1. 8. *Lâty.* 10, 6, 3. 7, 11 und *Vâ lakhilya* 7, 3 ²⁾, *pañçaçatam* 105 *Lâty.* 4, 3, 18, *saptaçatam* 107 *Nir.* 9, 28, *ashtâçatam* 108 im *Çat.* 10, 4, 2, 23. 24, *daçaçatam* 110 bei *Çânkh.* 11, 13, 6. *Lâty.* 9, 6, 13, *shaṭçatam* 106 und *dvâdaçaçatam* 112 im *Çatap.* 12, 2, 1, 7, *viṇçatiçatam* 120 *ibid.* 7, 3, 1, 43 (wo *sapta viṇçatiçatâni* = 720). 10, 4, 2, 8. 12, 3, 5, 12. *Çânkh.* 11, 13, 6, *ashtâviṇçatiçatam* 128 im *Pañcav. Br.* 18, 3, 2, *triṇçachata* 130 im *Rik* 6, 27, 6, *shasṭiçatam* 160 in *trîṇi shasṭiçatâni* 360 *Çânkh. Br.* 3, 2. 16, 9. 19, 8. *çr.* 4, 15, 19. *Kâty.* 25, 8, 15. *Âçval.* 8, 13. *Kauç.* 83, *navatiçatam* 190 *Çânkh. br.* 15, 5: — und so liefse sich denn auch oben die Lesart *caturviṇçachata*° (für °*çatiçata*°) im Sinne von 124 völlig als zu Rechte bestehend vertheidigen.

Mit dem Vorhergehenden meine ich die alleinige Möglichkeit der von mir gegebenen Interpretation der betreffenden Angaben Garga's zur Genüge dargethan zu haben, und verweise daher behufs der weiteren Beurtheilung

¹⁾ In v. 8 ist das Compositum Beiwort zu *yugam*, somit als possessives Adjectiv „aus 1800 bestehend“, zu fassen und schon darum ist es grammatisch unmöglich, dafs *triṇçac ca* noch als dazu gehörig voraus gehen könnte. — In v. 14: *daçottare dve sahasre* liegt eine periphrastische Umschreibung vor, unter Zuhilfenahme des Wortes *uttara* (sonst auch *adhika* u. dgl.): „zwei um zehn vermehrte Tausende“.

²⁾ *catuḥsahasram* in *Rik* 5, 30, 15 bedeutet allerdings wohl 4000; *catuḥ* ist hier dann wohl im Sinne des Adverbiums *quater* zu fassen.

dieser Angaben auf die betreffende Darstellung in meiner Ausgabe des Jyotisham. Bei der großen Auktorität, deren M.'s Name in England sich erfreut, liegt die Befürchtung nahe, daß sich die englischen Astronomen durch seine irrthümliche Interpretation derselben zu falschen Folgerungen über den Werth der Angaben Garga's überhaupt verleiten lassen könnten, und dem möchte ich hiermit vorbeugt haben.

Ich kann hiebei im Uebrigen nicht umhin die gegenwärtige Gelegenheit noch dazu zu benutzen, um mein in der That sehr lebhaftes Befremden darüber auszusprechen, wie es möglich ist, daß M. mit Bezug auf meine beiden Abhandlungen „die vedischen“ (pag. 713) Nachrichten von den nakshatra“ auf der einen Seite (p. 42 not.) sagen kann: „I differ from nearly all the conclusions at which Prof. Weber arrives“, während er doch gleich auf der nächstfolgenden Seite als seine eigenen Ansichten es hinstellt: (I maintain), 1) that the nakshatras were suggested to the Hindus by the moons sidereal revolution; 2) that they were intended to mark certain equal divisions of the heavens; and 3) that their number was originally twenty-seven, not twenty-eight. Nun, dies ist ja ganz dasselbe, was ich meinerseits Biot gegenüber behauptet und bewiesen habe. Die einzige Differenz M.'s von mir besteht hiebei nur darin, daß ich aus verschiedenen Gründen die Vermuthung aufgestellt habe, daß das ganze nakshatra-System nicht ursprünglich in Indien heimisch, sondern den Indern von Babylon aus zugekommen sei. Und an dieser Vermuthung halte ich denn allerdings auch noch gegenwärtig fest. M.'s Einwürfe gegen dieselbe erschöpfen das schwierige Thema nakshatra-

sieou-menâzil in keiner Weise, zumal sie zum Theil geradezu auf irrigen Voraussetzungen beruhen. Wenn er z. B., um die Beziehungen der beiden erstgenannten Systeme abzuschneiden, sich darauf beruft, daß die chinesischen sieou ursprünglich 24 an der Zahl gewesen, erst sekundär zu 28 erhoben seien, so ist hiegegen einfach zu bemerken, daß dies nur eine Vermuthung Biot's, keinesweges aber ein Factum ist: es erscheinen vielmehr die sieou, sobald ihre Zahl überhaupt genannt wird, stets nur in der Zahl von 28. — Wenn ferner M. die Identität der Angaben über die Dauer des längsten Tages für Babylon bei Ptolemaios, und für Indien im Jyotisham ¹⁾ als rein zufällig und irrelevant für die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges bezeichnet, so läßt er doch dabei den von mir bereits Naksh. 2, 400 hervorgehobenen sehr erheblichen Umstand völlig außer Acht, daß auch für das dritte bei der naksh.-Frage in Betracht kommende Land, für China, ganz dieselbe Angabe sich findet. Soll auch dies reiner Zufall sein? Nun, dies wäre wenigstens ein sehr merkwürdiger Zufall. — Ebensowenig verstehe ich übrigens den mir gemachten Vorwurf (p. 42), daß ich es mir nicht in

¹⁾ s. Jyotisha p. 29. 30 (wo Zeile 7 natürlich zu lesen: 9 Stunden 36 Minuten). — Ganz ebenso wird auch in der Sûryaprajñapti im Verlauf von 1, 1 (12 b—16 b) der längste Tag, resp. die längste Nacht zu 18 muhûrta, d. i. 14 Stunden 24 Minuten, angegeben und ausführlich erörtert. Es galt dies offenbar für eine solenne Angabe, deren Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit zu untersuchen man sich gar nicht die Mühe nahm. — Bot dieselbe ja doch ein sehr bequemes Rechenexempel an die Hand. Von den 30 muhûrta des ahorâtra gehörten dem Tage und der Nacht der Aequinoctien je 15 muhûrta: wie bequem ergaben sich daraus für die Solstitien die Zahlen 18 und 12 dgl., das eine Mal für Tag und Nacht, das andere Mal für Nacht und Tag. Bequemer noch freilich wären, vom Standpunkte des einfachen Rechnens aus, die Zahlen 20 und 10 gewesen: und daß man nicht sie, sondern 18 und 12 genommen hat, ist eben ein Beweis dafür, daß es sich hierbei denn doch nicht bloß um ein Rechenmanöver, sondern eben um eine traditionelle Ueberlieferung handelt.

jedem einzelnen Falle klar gemacht hätte, ob die (pag. 714) Monate, von denen ich spreche, periodische oder synodische seien. So viel ich weiß, hat vor mir überhaupt noch Niemand darauf hingewiesen, daß eine dgl. Scheidung für Indien überhaupt vorzunehmen ist: der Gebrauch der periodischen (nākshatra, siderischen) Monate daselbst ist eben bisher noch nirgendwo speciell erörtert worden. Sollte nun M. wirklich noch ein neues specielles Merkmal zur Hand haben, an welchem stets sofort zu erkennen wäre, wie in jedem einzelnen Falle die Monate, von denen eine Textstelle spricht, aufzufassen sind, ob als sâvana, als periodische, oder als synodische, — außer den von mir selbst bereits angeführten Angaben ist mir eben bis jetzt nichts dergl. weiter zugänglich geworden — so würde ihm die Wissenschaft dafür in der That zu Danke verpflichtet sein. Es ist freilich in dieser Beziehung nicht gerade sehr vielsprechend, daß M. selbst hier in seiner Abhandlung, bei Gelegenheit der auf p. 20. 21 aus dem Jyotisham angeführten Angaben über die Monatsdata der Solstitialpunkte, seinerseits die Probe nicht besteht, vielmehr in unrichtiger Weise die betreffenden Monate als aus Nycthemeren bestehende „sâvana months“ bezeichnet. Professor Donkin, dem er jene Angaben mitgetheilt hatte, weist (p. 80) mit Recht darauf hin, daß es sich hier nur um lunare Tage, resp. um synodische Monate handeln könne, und so habe auch ich die Stelle verstanden, s. Jyotisha p. 31. 32.

A. W.

Miscellen.

1. vâc und λόγος.

Der Logos des Johannes-Evangeliums ist bekanntlich in neuplatonischen Ideen, resp. somit auf alexandrinischem Boden wurzelnd. Bei der nahen Verbindung nun, in welcher Alexandrien schon damals mit Indien stand, liegt die Vermuthung nahe, ob nicht etwa auf die Entstehung jener neuplatonischen Ideen die gleichen Anschauungen der indischen philosophischen Systeme von Einfluß gewesen seien. Ohne irgend über diese Frage ein Urtheil damit abgeben zu wollen, halte ich es doch für angemessen, hier einmal die Correlate, welche in specie dem λόγος in Indien zur Seite treten, und ausschließlich der Brâhmaṇa-Periode der dortigen heiligen Literatur angehören, zu gruppiren, soweit mir gerade betreffende Data zur Hand sind.

Das älteste Dokument der Art ¹⁾ ist der schon 1805 von Colebrooke (essays 1, 32) übersetzte ²⁾ Hymnus des

¹⁾ indessen offenbar der Brâhmaṇa-Periode, nicht der eigentlichen Rik-Periode angehörig, wie dies insbesondere gleich der erste Vers mit seiner Aufzählung der vier Götterklassen der rudra, vasu, âditya und viṣve deva bezeugt (vgl. Pet. Sanskr.-W. unter âditya); doch ist die Sprache im Uebrigen alterthümlich genug. — Der ganze Hymnus kehrt auch in der Ath. S. 4, 30 wieder, mit einigen sekundären Varianten, und mit Umstellung einiger Verse.

²⁾ danach dann auf H. Windischmann's Veranlassung in deutscher Uebersetzung, durch Prof. Merkel, auch in Bopp's Conjugations-System (1816).

10. Buches der *Ṛikṣaṃhitā* (10, 125), welcher den Angaben *Yāska's* (*Nir.* 7, 2) und der *Anukramaṇī* nach von der *Vâc* (*Âmbhṛiṇī*) selbst herrührt, und von ihr in „praise of herself as the supreme and universal soul“ abgefaßt ist, wozu *Colebr.* die weitere Erklärung hinzufügt: „*Vâc* signifies speech and she is the active power of *Brahmâ*, proceeding from him“.

Derselbe lautet:

1. Mit den *Rudra* wandle ich, mit den *Vasu*, ich mit den *Âditya*, den *Viçvadeva*, | den *Mitra* und *Varuṇa*, Beide trag' ich, ich die beiden *Açvin*, ich *Indra*, *Agni*.

2. Ich trage den (gährend) aufschäum'nden *soma*, ich den *Tvashtar*, *Pūshan* und auch den *Bhaga*, | ich schaffe dem Opfergabspender Gabe, dem Wohlmein'nden, Opfern'nden, *Soma-Press'*nden.

3. Ich bin *Kōn'ginn*, *Schaarerinn* der Reichthümer, bin einsichtsvoll, erste der Opferwürdgen: | mich haben die Götter vielfach vertheilet, als an vielen Orten steh'nd, viel durchdringend.

4. Durch mich ißt d'ér Nahrung, wer irgend siehet, wer athmet und wer da Gesprochenes höret: | nicht wissend es, ruhen sie alle auf mir ¹⁾. Hör du! hört es! Glaubwürdiges ich dir sage.

5. Ich selbst bin es, die da all dieses redet, was da lieb den Göttern und was den Menschen: | wen ich wünsche, jeden den mach' ich mächtig, zum Priester ²⁾ ihn, mach' ihn zum Seh'r, zum Weisen.

¹⁾ *amantāvo mām tá úpa kshiyanti*, *Colebrooke* irrig: (who) knows me not, is lost: — *mām* gehört nicht zu *amantavaḥ*, sondern zu *upakshiyanti*, und dies ist nicht eine Form der *√ kshi* Cl. 5. vernichten, sondern der *√ kshi* Cl. 6 bewohnen.

²⁾ *tām brahmāṇam tām rishiṃ tām sumedhām*.

6. Ich spanne den Bogen an für den Rudra, zum Tödten des Bösen, des brahman-Feindes, [ich mache auch Zwietracht unter den Leuten ¹⁾], ich durchström' den Himmel und auch die Erde.

7. Ich zeuge im Haupte den Vater dieses. Doch mein Geburtsort ist im Wass'r, im Meere. | Von da streich' ich hin über alle Welten; den Himmel dort streif' ich mit meiner Hoheit.

8. Ich wehe hin, ähnlich dem Wind (verhauchend); alles was ist, fasse ich an (es packend). | Jenseiten des Himmels, jenseit der Erde — so groß fürwahr bin ich durch meine Gröfse.

Der Hymnus enthält zwar keine unmittelbare Angabe darüber, daß die Vâc die Redende ist: indessen beweisen die Femininalformen in v. 3 u. 8 doch eben für das feminine Geschlecht des Redenden, und die Tradition hat somit in der That die Intention des Dichters wohl richtig bewahrt, wenn sie die Vâc (Âmbhṛiṇî) als Gottheit des Hymnus (freilich zugleich auch als Dichterinn desselben!) aufführt ²⁾. Und zwar ist damit ferner auch in der That wohl: „the active power“ — zwar nicht: „of Brahmâ“, wie Colebr. angiebt, d. i. des Mascul. brahmán, wohl aber: — „of Brahman“, des neutralen bráhman nämlich, gemeint ³⁾. — „Die Gewässer, der Ocean“, den sie als ihre

¹⁾ „for the people I make war (on their foes)“ Colebr.

²⁾ Nach Çāṅkh. gr. s. 6, 11, 11 wird der Hymnus beim Opfer eines der vâc geweihten Opferthieres (vâgdevatyasya) verwendet: nach Kauç. 10 zur ersten Darreichung von Nahrung an das neugeborene Kind, noch ehe es die Brust bekömmt (als Mittel, dadurch seinen Geist zu wecken, medhâjananam).

³⁾ Auf Grund jener Bezeichnung der Vâc als Âmbhṛiṇî die Gottheit des Hymnus direkt als: Donner (vgl. Nir. 11, 28) zu verstehen, ist schwerlich gerathen, wiewohl im Uebrigen natürlich, unbeschadet der Etymologie des Wortes ambhṛiṇa, die dunkel bleibt, die vâc Âmbhṛiṇî, wo sie in einem

Geburtsstätte nennt, ist das chaotische Urprincip, die Urmaterie, in welcher alles, was zur Entfaltung kommen soll, noch in gleicher Ununterschiedenheit in und neben einander ruht (s. oben pag. 2. 72. 74): sie selbst ist die erste Emanation daraus¹⁾, die allem Uebrigen Halt und Leben giebt, und die auch „den Vater dieses“, des Weltalls nämlich, d. i. den prajāpati²⁾, den brahmán, in ihrem Haupte³⁾ zeugt, aus ihrem Haupte hervorgehen läßt, womit offenbar seine rein geistige Entstehung versinnbildlicht werden soll. Sie bildet somit die Zwischenstufe zwischen dem Absoluten (bráhmaṇ, neutr.) und dem persönlichen Wesen, welches als Vater des Universums in den Bráhmana erscheint. — Im Johannes-Evangelium fehlt nun freilich die Urmaterie, an ihre Stelle tritt der *Θεός* selbst, aber —

Texte wirklich vorkommen sollte, jedenfalls eher mit dem Pet. Sskr.-W. als Donner, resp. als „Tochter der großen Kufe = Wolke“ zu verstehen sein wird, denn mit Euhemeros Goldstücker als „Tochter eines rishi Ambhriṇa“ (!). In der That geht Letzterer in seiner brahmanischen Orthodoxie, um nur ja der heiligen Tradition der Inder nicht zu nahe zu treten, so weit, die im Schlusspanṇa des Śat. Bráhm. 14, 9, 4, 33 als unmittelbare Schülerin des Sonnengottes aufgeführte Ambhriṇī, die daselbst als Lehrerin der Vāc erscheint, wirklich als „the name of a female teacher aufzufassen“, während doch klar genug diese Theilung der vāc āmbhriṇī in zwei Persönlichkeiten nur ein Werk scholastischen Mißverständnisses ist.

¹⁾ Wie der Wind weht sie (v. 8), selbst also geisterhaft, wesenlos, und doch Allem Wesen und Halt gebend: oder sollte bei diesem Vergleich etwa auch daran zu denken sein, daß der über die Gewässer dahinstreichende Wind Schall erzeugt und somit die Ursache zum Entstehen der vāc wird? — Auch von prajāpati heißt es indeß am a. O. (oben pag. 2), daß er wie der Wind, wie ein Hauch über den Wassern schwebte.

²⁾ Mit dem Namen vācyā prajāpati, Prajāpati Sohn der Vāc, bezeichnet die Anukramaṇī des Rik den Dichter der Hymnen 3, 38. 54—56. 9, 84. Offenbar ist auch hier, wie bei der vāc āmbhriṇī selbst, die mystische Beziehung auf obige Vorstellung vorliegend, nicht etwa an einen wirklichen rishi Prajāpati, Sohn einer Dichterin Vāc zu denken, wie Euhemeros redivivus zu thun gebieten würde.

³⁾ Ähnlich heißt es Pañc. 6, 5, 1, daß die Sonne aus dem Haupte des nach Vervielfältigung begehrenden prajāpati hervorgegangen sei: prajāpatir akāmayata bahuṣ syām prajāyeyeti, so 'çocat tasya çocata āditya mūrdhno 'srijyata. Und vergl. auch die Geburt des Čri aus der der Stirn des Viṣṇu entwachsenen Lotusblume, oben pag. 3, 356.

dies bei Seite — bietet im Uebrigen obiger Hymnus in der That eine treffliche Parallele zu den Worten: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Und in den Brâhmana-Stellen tritt die Analogie als eine noch schärfere hervor, insofern in ihren Legenden vielfach ebenfalls die Urmaterie (die âpas, das asat, das brâhman) ganz bei Seite tritt, prajâpati aber in völliger Selbstherrlichkeit als Schöpfer des Alls erscheint, die vâc resp. (nicht als seine Zeugerinn, sondern) als seine Genossinn, im Verein mit welcher, und durch welche er seine Schöpfung vollzieht. So Kâthak. 12, 5 (und 27, 1) prajâpatir vâ idam âsît, tasya vâg dvitîyâsît, tâm mithunam samabhavat, sâ garbham adhatta, sâ 'smâd apâkrâmat, se-mâḥ prajā asrijata, sâ prajāpatim eva punaḥ prâviçat: Prajâpati war (all) dieses: die vâc war ihm als Zweite (Genossinn): ihr wohnte er fleischlich bei: sie empfing von ihm einen Keim: sie schritt von ihm weg: sie entliefs (schuf) diese Geschöpfe: sie ging wieder ein in Prajâpati. — Oder Pañc. 20, 14, 2 prajâpatir vâ idam eka âsît, tasya vâg eva svam âsîd vâg dvitîyâ, sa aikshate: 'mâm eva vâcam visrijâ iyaṃ vâ idam sarvaṃ vibhavanty eshyatîti, sa vâcam vyasrijata, se'dam sarvaṃ vibhavanty ait, so'r-dhvo'dâtanod yathâ'pâm dhârâ samtataivam. | Prajâpati war dieses einzig. Ihm war die vâc nur als eigenes, die vâc als Zweite. Er erschaute: ich will diese vâc entlassen, sie wird dieses Alles bewältigend wandeln. Er entliefs die vâc. Sie wandelte dieses Alles bewältigend. Sie spannte sich aufwärts in die Höhe, wie eine feste Wasserwoge, also“.

— Als Prajâpati nach der Schöpfung müde war, richtete ihm die *vâc* Licht empor (ihn damit zu stärken): *prajâpatih prajā asṛijata*, so 'tāmyat, tasmai *vâg jyotir udagribhāt* | so 'bravīt, ko me 'yam jyotir udagrahīd iti | *svaiva te vâg ity abravīt* | *tām abravīd: virājam tvā chandasām jyotish kṛtvā yajāntā iti*, Pañc. 10, 2, 1. — Er zeugte den Keim, mit dem er durch Nachsinnen schwanger war, mittelst der *vâc*¹⁾, Pañc. 7, 6, 1 ff.: *prajâpatir akāmayata: bahuḥ syām prajāyeyeti*, sa *tūshnīm manasā 'dhyāyat*, *tasya yan manasy āsit*, *tad bṛihat samabhavat* | 2. sa *ādīdhīta: garbho vai me 'yam antar hitas*, *taṁ vâcā prajanayā iti* | 3. sa *vācam vyasṛijata*, *sā vâg rathantaram anvapadyata* | . . . | 5. tato *bṛihad anuprājayata*. 1. Prajâpati wünschte: „ich möchte viel sein, ich möchte (gebären) zeugen“. Er sann schweigend in seinem Geiste (*manasā*). Was ihm im Geiste war, das wurde zum *bṛihat* (*sāman*). — 2. Er dachte nach: „der Keim, der mir im Innern ruht, ihn will ich durch die *vâc* zeugen“. — 3. Er entliefs die *vâc*. Sie ging hinter dem *rathantaram* (*sāman*) drein . . . — 5. Darauf ward hinterdrein (auch) das *bṛihat* geboren“. — Benfey im *Sâma-Glossar* citirt aus schol. zu Pân. 8, 3, 53 die „Vedenstelle: *vâcas patim viçvakarmāṇam*, den allschaffenden Herrn des Worts (*λόγος*)“: und *vâcās páti*, Herr der *vâc*, erscheint Vs. 9, 1 nach Çat. 5, 1, 1, 16 direkt als Name des *prajâpati*.

Daneben aber wird die *vâc* auch wieder geradezu mit der *çabalî*²⁾, d. i. mit der bunten Naturkraft selbst

¹⁾ Hier erscheint die kosmogonische Stellung der *vâc* doch schon etwas degradirt: das *manas* geht ihr voraus, vergl. Çat. 6, 1, 2, 6 ff., wie denn ja auch sonst noch der Wettstreit zwischen Beiden stets zu Gunsten des *manas* entschieden wird, vgl. z. B. Çat. 1, 4, 5, 8—12.

²⁾ vergl. hiezu *çabalam* als Name des *svayam-prakācam brahma* im schol. zu Kaush. Up. pag. 24. 149 ed. Cowell.

identificirt Pañcav. 21, 3, 1 (s. oben 5, 443). — Wenn es etwas Höheres giebt, als Prajâpati, ist es die *vâc*, sagten Einige, und opferten daher beim *vâjapeya*-Opfer von den siebzehn dem Prajâpati geweihten Thieren das eine, letzte, der *vâc*, um sich diese zu erringen (geneigt zu machen): der Verf. des Brâhmaṇa will davon aber nichts wissen, indem er meint, daß man die *vâc* schon ohnehin durch alle die *vâc*, welche in diesen Welten rede, sich zur Genüge ersiege Çatap. 5, 1, 3, 11. — „Die *vâc* ist der *ṛishi Viçvakarman*“, der Alles Machende, heißt es Çat. 8, 1, 2, 9 zu Vs. 13, 58 „denn durch die *vâc* ist alles dieses gemacht“, *vâcâ hîdam sarvaṃ kṛitam*. — „Durch die *vâc* gehen sie (die Wesen) fort (sterben), durch die *vâc* gehen sie auf (entstehen sie)“, Citat in der Nrisinhop. oben pag. 73. — „Dieses Alles ist *vâc*“ Çatap. 11, 1, 6, 18 (: sie ist resp. auch identisch mit *indra*, dem Sohne des *prajâpati*!).

Schon in den Sprüchen und Liedern des Veda erscheint die *devî vâc* vielfach göttlich verehrt, und neben andern Göttern als Gaben spendend u. dergl. Ein ihr als dergl. göttlicher Personification speciell zukommender Beiname ist *sarasvatî*, die strömende, unter direkter Beziehung auf den Redefluß, vgl. z. B. Vs. 9, 30. 10, 30. Nir. 11, 27–29. Doch tritt dabei dann das eigentlich kosmogonische Element der *vâc* noch ganz zurück, und erscheint sie vielmehr als Vertreterinn der Sprache überhaupt, als des Vehikels der priesterlichen Beredsamkeit und Weisheit, in welcher Beziehung von ihr ja auch überaus zahlreiche Legenden der Brâhmaṇa handeln. Aller Wahrscheinlichkeit nach nun ist eben gerade dies der Punkt, aus welchem heraus sich die Vorstellung auch von

der kosmogonischen Bedeutung der *vâc* erst sekundär entwickelt hat. Wie der Sänger und Priester mit seinem Liede geistige Kräftigung und Erhebung der Götter sowohl wie der Menschen hervorruft, so wird, in äußerster Verherrlichung dessen, die *vâc* auch als Mittel betrachtet, mittelst dessen Prajâpati seine Schöpfungen vollzieht: ja sie ist in letzter Instanz, wie wir sahen, als die geistigste Zeugerinn hie und da auch geradezu an den Anfang aller Dinge überhaupt, sogar noch über den persönlichen Träger ihrer selbst¹⁾, gestellt. Diese letztere Vorstellung ist nun zwar nicht allgemein durchgedrungen, jedoch hat sich ein Rest derselben, wie ich meine, auch noch in viel späteren Texten erhalten. Die hohe Stellung nämlich, welche in den Upanishad der heiligen Formel *om* zuge-theilt wird, die vollständige Identificirung desselben mit dem Absoluten, *brâhman* (neutr.), steht hiermit wohl in genetischer Beziehung, wie sich denn eine Reminiscenz dessen in einigen der betreffenden Stellen sogar auch noch direkt vorzufinden scheint, vgl. z. B. *nṛis. tâp. up.* 2, 8, 7. 11 (oben pag. 159—161).

Jedenfalls nun läßt sich die kosmogonische Stellung der *vâc* so, indem man sie nämlich als Höhepunkt der Verherrlichung priesterlichen Dichtens und Wissens ansieht, leicht und einfach begreifen, während die gleiche Stellung des *λόγος* ohne Vorstufen erscheint, die uns das Entstehen derselben erklärlich machen.

¹⁾ Auch die (unsichtbare) Stimme, welche im *Çat.* 13, 6, 2, 13 den Prajâpati belehrt, gehört wohl hieher, da sie als ein kosmisches für die Aufrechthaltung der richtigen Ordnung in der Welt sorgendes Princip erscheint, vgl. das hierüber in der Ztschr. der D. M. G. 18, 272 Bemerkte.

2. bhrûṇa, φρῦνος.

Die Embryotödtung (bhrûṇahatyâ) repräsentirt wohl darum die äußerste Stufe aller Sündenschuld (s. oben pag. 117. 118), weil der Sohn zur Fortpflanzung des Geschlechtes nöthig ist, bei einem Embryo es aber zweifelhaft bleibt, welches Geschlechtes derselbe war, wie es im Kâth. 27, 9 ausdrücklich heisst: tasmâd garbhena 'vijnâtena bhrûṇahâ: „drum durch Tödtung einer (ihrem Geschlechte nach) unklaren Frucht wird man bhrûṇahan“. (Mädchen dürfen nach ihrer Geburt ausgesetzt werden ibid., Ts. 6, 5, 10, 3. Nir. 3, 4, aber nicht Knaben). Der Mörder eines bhrûṇa vernichtet also die Entwicklung eines das Geschlecht fortzusetzen bestimmten Keimes. Es ist nun hierbei auffallend, daß das Wort bhrûṇa, Fötus, eigentlich nur bei dieser Gelegenheit, wo es sich um die sündhafte Vernichtung eines dergl. handelt, vorzukommen scheint. Sollte dieser Umstand etwa mit folgenden Momenten zusammenhängen? Das griechische φρῦνος, φρῦνη Kröte entspricht lautlich dem bhrûṇa (freilich neutrum!) vollständig; halten wir dazu lat. brūtus gefühllos, dumm, so scheint sich ein Mittelglied zu ergeben, welches die Bedeutungen Foetus und Kröte mit einander zu verbinden geeignet ist: vergl. die bei uns übliche Bezeichnung von Kindern als Kröte, dumme Kröte, resp. die analoge Bezeichnung derselben als Würmer, die sich in skr. kṛimilâ, Frau mit vielen Kindern, Würmern (Kuhn in s. Ztschr. 13, 137) wiederfindet, somit wohl bereits der Urzeit angehört haben wird. Die Kröten aber gelten noch jetzt dem Volksglauben in Tirol und Kärnthen als gefeit, weil in ihnen „arme Seelen drin sind“, s. Zingerle in Wolf's Ztschr. für D. Mythol. 1, 7–18 (1853) und in s. Buche „Sitten . . . des Tiroler Volkes“ (Insbruck 1857) pag. 104, Wuttke deutscher Volks-Aberglaube (Hamb. 1860) pag. 220. Man darf sie nicht tödten, besonders nicht am Allerseelentage. Ueber die elbische Natur der Kröte s. noch Kuhn's Nachweise in den Westphäl. Sagen 2, 21. 22. Abgesehen von dem unheimlichen Wesen dieser Thiere nun, meine ich, liegt hiebei wohl eben eine alte Vermischung der obigen beiden Bedeutungen des Wortes bhrûṇa, Fötus und Kröte, vor, von denen die eine nur im Sanskrit sich erhielt, die andere nur im Griechischen, während die betreffende Gleichstel-

lung selbst an der Kröte haften blieb, resp. auch auf ihre anderen Namen übergang. Kuhn hat in s. Ztschr. 1, 200 den Namen *φούρος* mit unserm brune, braun (vgl. babru) zusammengestellt, und es wäre wohl möglich, daß auch hierauf zu reflektiren, die braune Farbe resp. als die gefühllose, dumme, ausdruckslose zu betrachten wäre, wie sich ja weiß und gut, resp. schön, schwarz und böse, resp. häßlich, gegenseitig zu decken pflegen.

3. Göttinn ápvâ (Nigh. 4, 3. 5, 3).

Im Schlachtliede Rik 10, 103, 12 wird eine Göttinn ápvâ angerufen, die Glieder der Feinde zu ergreifen. Es ist dies die einzige Stelle, wo dieselbe vorkommt. Roth zu Nir. 9, 33 (pag. 132) meint, sie dürfte eine bestimmte Krankheit sein: ebenso im Pet. Wörtl. In der That erklärt auch Yaska (Nir. 6, 12) das Wort durch: Krankheit oder Furcht, weil ein von der ápvâ Ergriffener: apavîyate. Was er damit meint, erhellt nicht. Ich vermuthete, daß statt dessen: apuvâyate zu lesen ist. Der Sinn wäre dann: weil er unrein wird, sich besudelt; vgl. Ts. 6, 2, 2, 5 yád evá 'syâ 'puvâyáte yán mîyate, und 6, 3, 2, 3 yát sahópavâsáyet apuvâyéta. Ich meine nämlich, daß unter dieser Krankheit der Durchfall zu verstehen ist, resp. im Schlachtliede die Furcht, als ihn verursachend. Das Metrum des Verses erfordert ja geradezu, daß wir den Namen nicht ápvâ, sondern apuvâ lesen (grihānā 'ngāni apuṇe párehi): und es gilt ferner nicht bloß das Gleiche von der einzigen Stelle, wo das Wort sonst noch vorkommt (Atharv. 9, 8, 9), sondern es ist auch — und dies möchte in der That wohl entscheidend sein — daselbst damit eine Krankheit des Bauches gemeint: harimānam te āṇgebhyo 'pvām (lies: apuvām) antaródārāt | . . bahír nīrmantrayāmahe „die Gelbsucht aus den Gliedern dir, die apuvâ (oxytonon) drinn'n aus dem Bauch | . . wir jag'n mit diesem Spruch hinaus“. A. W.

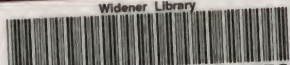
be r

THE BORROWER WILL BE CHARGED
AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT
RETURNED TO THE LIBRARY ON OR
BEFORE THE LAST DATE STAMPED
BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE
NOTICES DOES NOT EXEMPT THE
BORROWER FROM OVERDUE FEES.

CANCELLED
NOV 9 - 1985
NOV 13 1985
1301591

WILKINSON
CANCELLED
JAN 22 1988

Widener Library



3 2044 105 316 772